ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA

MIRCEA ELIADE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

DA UN PRIMO PROGETTO DI TEMATIZZAZIONE
DI
IOAN P. COULIANO

LE RELIGIONI E I MONDI RELIGIOSI

VOLUME 14

RELIGIONI
DELL'AFRICA

Città Nuova

Jaca Book

CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono invece la situazione attuale.

DIREZIONE

Mircea Eliade
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORI

Charles J. Adams
Professore di Studi Islamici, McGill University

Joseph M. Kitagawa
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School e Dipartimento di Lingue e Civiltà Estremo-Orientali, University of Chicago

Martin E. Marty
Professore di Storia Moderna del Cristianesimo, Divinity School, University of Chicago

Richard P. McBrien
Professore di Teologia per la Cattedra Crowley-O'Brien-Walter e Preside del Dipartimento di Teologia, University of Notre Dame

Jacob Needleman
Professore di Filosofia, San Francisco State University

Annemarie Schimmel
Professore di Cultura Indomusulmana, Harvard University

Robert M. Seltzer
Professore di Storia, Hunter College e Graduate School, City University of New York

Victor Turner
Professore di Antropologia per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

CURATORE ASSOCIATO

Lawrence E. Sullivan
Professore associato di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORE ASSISTENTE

William K. Mahony
Professore assistente di Religione, Davidson College

CONSULENTI

Robert M. Baum
Instructor al Centro Studi di Scienze Umanistiche Comparate, Ohio State University, Columbus

Ronald M. Berndt
Professore di Antropologia, University of Western Australia

Ralph Wendall Burhoe
Editor al Centro Studi Superiori di Religione e Scienza, Chicago

J.G. Davies
Professore di Teologia per la Cattedra Edward Cadbury e Direttore dell'Istituto di Studi Liturgici e Architettura Religiosa, University of Birmingham

J. Joseph Errington
Professore assistente di Antropologia, Yale University

Jean Guiart
Direttore del Laboratorio di Etnologia, Musée de l'Homme, Parigi

CURATORI DELL'EDIZIONE TEMATICA ITALIANA

Dario M. Cosi
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università degli Studi di Padova, è docente di Storia delle Religioni del mondo classico. I suoi interessi scientifici si rivolgono specialmente agli aspetti religiosi del mondo antico e tardo-antico. Ha studiato i culti mistici di origine orientale e la controversa figura dell'imperatore Giuliano.

Luigi Saibene
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di Storia delle Religioni, dedicando particolare attenzione alle origini del Cristianesimo e alle tematiche di ascetismo e di astensione diffuse in età tardo-antica.

Roberto Scagno
Laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino, già docente di Filosofia della Religione, attualmente insegna Lingua e Letteratura Romena. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l'altro, l'edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.

AVVERTENZA

Questo volume (circa 600 colonne, 71 voci) della *Enciclopedia delle religioni* è dedicato alla trattazione dei fenomeni religiosi o variamente legati alla religione che si sono sviluppati in Africa nel corso della sua storia. Esso ha natura notevolmente composita e variegata a causa, in primo luogo, della particolarissima vicenda storica del continente. Si tratta, infatti, di un territorio che ha prodotto al suo interno antichissime civiltà (come quella egizia) e insieme feconde tradizioni religiose native, tenaci fino al punto di giungere in pratica fino ai giorni nostri, ma che ha altresì conosciuto precoci e ripetuti incontri con le grandi religioni dell'umanità, che, in quanto universali e missionarie, sono provenute dall'esterno.

L'indice che in questo volume si propone alterna, dunque, seguendo l'ordine alfabetico, grandi e articolate voci che trattano globalmente delle tradizioni religiose dell'intero continente («Africa, religioni dell'»), oppure delle sue diverse regioni («Africa meridionale», «Africa occidentale», «Africa orientale»), a voci che illustrano la presenza e la penetrazione in Africa delle grandi religioni monoteistiche («Cristianesimo», «Islam»), fino a voci più specifiche dedicate alle religioni, di origine propriamente africana, di singole popolazioni o gruppi di popolazioni (per esempio «Akan», «Bambara», «Bantu», «Bemba», «Berberi», «Diola», «Dogon», «Edo», «Fon», «Fulbe», «Igbo», «Kongo», «Luba», «Lugbara», «Ndembu», «Nuer», «Pigmei», «Swazi», «Tswana», «Yoruba», «Zulu»). Ma sono altresì presenti voci che trattano delle principali figure di entità sovrumane e divine che sono oggetto delle credenze delle popolazioni africane («Amma», «Kwoth», «Mami Wata», «Mawu-Lisa», «Mbona», «Mulungu», «Ngai», «Nhialic», «Ọlọrun», «Ṣango», ecc.), accanto alle biografie dei tanti profeti e fondatori di culti millenaristici o di Chiese indipendenti (talora influenzati dalle religioni tradizionali, talora dal Cristianesimo o dall'Islam) che hanno caratterizzato in modo particolarissimo la storia religiosa dell'Africa (per esempio «William Wade Harris», «Simon Kimbangu», «Kinjikitile», «Alice Lenshina», «John Maranke», «Aḥmad Muḥammad», «Isaiah Shembe»). Si aggiungono, infine, alcune voci dedicate alle specifiche modalità di espressione, in Africa, di fenomeni o concezioni universalmente diffusi nel mondo delle religioni («Anima», «Iconografia», «Magia», «Maschere», «Musica», «Regalità», «Stregoneria», «Teatro», «Trickster», ecc.) e qualche voce che descrive fenomeni religiosi tipicamente ed esclusivamente africani (per esempio «Culti di afflizione»).

Anche per il presente volume si impone un cenno alla struttura complessiva di questa Edizione Tematica Europea della *Enciclopedia delle religioni*. Essa è suddivisa in due grandi sezioni: «I temi e gli studi» e «Le grandi religioni e i mondi religiosi». Mentre la seconda sezione, a cui appartiene il presente volume e che è ancora in corso di pubblicazione, tratta monograficamente, in ciascun dizionario, una specifica tradizione religiosa oppure un gruppo di tradizioni religiose omogenee per collocazione geografica o cronologica, la prima sezione, formata da 5 dizionari, già pubblicati (e dedicati rispettivamente a: *Oggetto e modalità della credenza religiosa*; *Il rito*; *L'esperienza*; *Il*

pensiero, concezioni e simboli; *Lo studio delle religioni*), rappresenta una sorta di grande trattazione sistematica, metodologica e introduttiva, che raccoglie tematiche di grande universalità e generalità. Per questo motivo alcune voci, o parti di esse, che avrebbero dovuto comparire nel presente volume, sono state qui omesse perché già pubblicate in qualcuno dei dizionari della prima sezione o in uno di quelli già editi della seconda sezione – è il caso, per esempio, delle voci relative alla religione dell'antico Egitto (già pubblicate nel volume 11), o di quelle inerenti alla diffusione dell'Ebraismo nell'Africa settentrionale e nordoccidentale (che compaiono nel volume 6). Un'eccezione è stata fatta per talune voci, o parti di esse, particolarmente rilevanti e attinenti alla materia qui trattata – dal volume 1: «Anima (concezioni nelle religioni primitive)» e «Trickster africani»; dal volume 2: «Circoncisione», «Clitoridectomia» e «Maschere rituali nelle culture illetterate»; dal volume 7: «Cristianesimo in Africa»; dal volume 8: «Islam in Africa».

Poiché ciascun volume è comunque corredato, oltre che dall'indice delle voci che lo compongono (trattate esplicitamente nel volume medesimo, oppure richiamate mediante un rinvio ad altri volumi), anche dall'elenco delle voci contenute nei primi cinque volumi, il lettore dispone di una visione d'insieme della materia e di un utile quadro di riferimento. Le singole voci e sottovoci di ogni volume, inoltre, riportano in genere rimandi ad altre voci (contenute nello stesso volume o negli altri), i quali rappresentano già un fondamentale strumento per muoversi all'interno della *Enciclopedia*, in attesa dell'ultimo volume, che conterrà tutti gli indici.

Le bibliografie di ciascuna voce sono state riviste e aggiornate dai curatori, che hanno dedicato particolare attenzione alla segnalazione accurata delle edizioni originali e delle eventuali traduzioni italiane.

Un particolare ringraziamento va al dottor Riccardo Mercati, per l'accurato e attento lavoro redazionale.

DARIO M. COSI
LUIGI SAIBENE
ROBERTO SCAGNO

AFFLIZIONE, CULTI DI. [Questa voce è composta di due articoli. Il primo, *Panoramica generale*, presenta una interpretazione generale dell'afflizione e del suo significato religioso; il secondo, *Culti africani di afflizione*, si focalizza sul contesto storico nel quale si è sviluppata questa particolare concezione].

Panoramica generale

Gli uomini, ma ancora più le donne, spesso ritengono di essere le vittime di non richieste e malevole attenzioni provenienti dal mondo degli spiriti. Talora si pensa che questa afflizione arrivi inaspettata e senza motivo, oppure sia la conseguenza di qualche trasgressione di poco conto. Più spesso si ritiene che essa sia il risultato di contrasti o trasgressioni compiuti dalla vittima o dai suoi parenti. I segni esteriori dell'afflizione non sono affatto uniformi o scontati. Possono essere condizioni di pesantissima sofferenza, quali lebbra o pazzia, oppure semplici episodi di *trance* temporanea, o ancora banalissimi malesseri immaginari o la comune sensazione di non aver ricevuto ciò che si meritava. Anche le modalità dell'attacco possono variare. Alcune vittime riescono a descrivere nei dettagli, con estrema precisione, le procedure di attacco; altre non mostrano alcun interesse per i motivi dell'attacco e per le sue modalità. In occasione di una mia ricerca sul campo, nello Stato indiano del Maharashtra, mi è stato detto: «siamo tutti profani quando si tratta di stregoneria». In altre parole: a nessuno piace ammettere di avere familiarità con le varie tecniche della stregoneria, a causa del timore di essere, a propria volta, sospettato di praticarla personalmente.

In alcuni casi l'afflizione appare essere causata da agenti umani, in altri casi da agenti divini. In questa seconda categoria si nasconde una vasta gamma di divinità e di spiriti che appaiono interessati agli affari umani. Gli agenti divini che interferiscono e provocano danni nelle vite degli uomini sono stati descritti come periferici rispetto alle attività religiose che occupano il centro delle società in questione. Questa categoria è stata discussa nei dettagli da I.M. Lewis, in *Ecstatic Religion*, Harmondsworth 1971 (trad. it. Roma 1972). Sono soprattutto i malesseri dei bambini a essere attribuiti alla possessione da parte di una divinità. In Nepal, per esempio, vi sono tre divinità, Hartimātā, Bhat Bhateni e Swayambuth, la cui speciale sfera di attività è appunto quella costituita dalle malattie infantili. In India il vaiolo viene quasi sempre attribuito alla dea dell'Induismo Sītalā, oppure, in alcune regioni, alla dea Chechak. In molti casi è importante identificare la divinità responsabile della malattia o della malasorte, al fine di pacificarla ed evitare ulteriori danni. [Vedi *MALATTIE E CURE*, vol. 3]. Diverso è il caso in cui l'agente che affligge è uno spirito: in questo caso le vittime e le loro famiglie mostrano una relativa indifferenza verso l'esatta identità del loro avversario.

Più spesso, invece, si pensa che l'afflizione sia provocata dalle macchinazioni malevole di altri uomini. Essi possono catturare uno spirito e spingerlo a possedere la vittima, oppure attaccarla direttamente con metodi magici. In entrambi i casi la vittima si sente sopraffatta dalla cattiveria. Gli antropologi sociali hanno spesso distinto la stregoneria dalla magia. La stregoneria implicherebbe una qualche manipolazione fisica e la sua efficacia dipenderebbe dall'apprendimento di particolari abilità

o tecniche per raggiungere i propri scopi, mentre la magia dipenderebbe dal possesso di speciali poteri capaci di trasformare i desideri malevoli in realtà. (Per un approfondimento di questa distinzione cfr. Middleton e Winter, 1963). Ma in realtà questa distinzione sembra più importante per gli antropologi che per coloro che subiscono gli attacchi della magia o della stregoneria. Molto più importante, per esempio, per quanto riguarda la gravità della malattia, la sua prognosi, il tipo di cure e l'esito, è l'origine dell'afflizione, cioè se essa è stata provocata da un agente divino oppure umano. In genere si pensa che quando la potenza che provoca l'afflizione è di origine umana la malattia sia più seria e meno facilmente curabile, mentre la malattia di origine divina risponde meglio alle cure. L'idea che gli uomini siano meno facili da trattare e da persuadere rispetto agli dei può sembrare strana secondo una prospettiva occidentale. Ma in realtà, se con uno spirito è sempre possibile iniziare un dialogo, un atto di magia rappresenta un guasto irrimediabile delle relazioni tra uomini: gli dei si possono sempre implorare, ma non è possibile trattare con un parente arrabbiato. Nel Maharashtra le donne che hanno perduto il loro statuto sociale a causa, per esempio, di un divorzio o di sterilità interpretano la loro triste condizione come un attacco magico. Questa situazione sembra confermata da materiali provenienti da altre parti del mondo: quando la società fallisce nel prendersi cura di un individuo perché non riesce ad attribuirgli un adeguato ruolo al proprio interno, le responsabilità delle circostanze negative che lo colpiscono vengono generalmente attribuite alla magia.

In quale modo è possibile identificare l'afflizione spirituale e distinguerla dalla malattia naturale? In alcune popolazioni certe condizioni sono sinonimo di afflizione spirituale. La *trance*, per esempio, è quasi universalmente riconosciuta come provocata da agenti spirituali, così come generalmente la pazzia e la lebbra. Altri sintomi non sono così semplici da identificare. In alcuni casi questa identificazione è semplificata dall'immediato ricorso a un guaritore, che pronuncia la diagnosi per conto del paziente. Nel Nepal, per esempio, la maggior parte delle persone consulta dapprima un guaritore, con lo scopo di individuare la causa dei sintomi e stabilire se sia opportuno consultare un medico. Il guaritore indica se la malattia risponderà alla medicina occidentale oppure no e, in caso affermativo, quale sarebbe il momento più propizio per consultare il medico. Sbagliare il giorno e l'orario della visita, infatti, potrebbe compromettere la possibilità di guarigione. In pratica, quando un guaritore viene consultato, pochissimi sono i pazienti che vengono respinti, perché il suo campo d'azione è totale. Quando invece un individuo accerta da solo la causa della sua malattia, allora meno chiari sono i criteri per distinguere le malattie di origine spirituale da quelle naturali. Si sospetta una afflizione spirituale quando la medicina occidentale e le sue cure falliscono perché non riescono a migliorare la condizione del malato o addirittura la peggiorano. A volte il tipo di dolore è talmente speciale e inusuale da far venire immediatamente qualche sospetto al paziente. Le persone interrogate hanno spesso avuto difficoltà a descrivere la precisa natura di questo carattere distintivo, anche se erano convinte di averlo identificato correttamente. In altri casi possono essere particolari circostanze (come per esempio una precedente discussione, oppure commenti invidiosi) che mettono il paziente in grado di sospettare una possibile causa non naturale della malattia. Nel Nepal, tra le persone che consultano sia i guaritori tradizionali sia i dottori di tipo occidentale, vi è la tendenza a segnalare i malesseri più banali, quali diarrea o febbre, al dottore e invece i disturbi più rari o percepiti come più seri al guaritore. Molto ancora deve essere studiato su come vengono compiute queste scelte.

Si pensa in genere – anche se è solo parzialmente vero – che le persone afflitte dagli spiriti siano in maggioranza donne. Gli informatori stessi, sia uomini che donne, riconoscono, in effetti, che le donne sono più vulnerabili alla possessione da parte degli spiriti. Spesso alludono alla presunta mancanza di forza di volontà delle donne e alla loro presunta debolezza emotiva. Spesso ci si riferisce ai maggiori rischi che le donne correrebbero durante le mestruazioni, un periodo in cui si pensa che siano più vulnerabili agli attacchi degli spiriti. I partecipanti ai culti di possessione spiritica e di guarigione dell'Africa nordorientale descritti da I.M. Lewis (1971; trad. it. Roma 1972) sono, in effetti, quasi esclusivamente donne. Lewis è stato molto esplicito (e assai influente) nella sua interpretazione dei meccanismi che spiegano l'origine e la diffusione della possessione spiritica. Egli sostiene, in sintesi, che le donne, deprivate all'interno di una cultura maschile fortemente repressiva, soccombono alla possessione spiritica soprattutto quando sono coinvolte in qualche diverbio personale con i loro mariti. Bisogna comunque segnalare che è assai rischioso estendere ipotesi ricavate da questi particolari culti *zār*, che si sono sviluppati all'interno di società musulmane, ai culti di guarigione di altre parti del mondo.

Molta parte della letteratura etnologica si è occupata dell'analisi dell'arte del guaritore e dell'interpretazione del simbolismo legato ai riti di guarigione. [Vedi *GUARIGIONE*, vol. 3]. L. Peters (*Ecstasy and Healing in Nepal*, Malibu 1981), per esempio, ha fornito una descrizione quasi esclusivamente letterale delle sue osservazioni sul campo, proponendo soprattutto la prospettiva di un apprendista sciamano della valle di Kathman-

du. In questo modo ci ha fornito una straordinaria testimonianza delle teorie e delle pratiche sciamaniche, ma ci ha trasmesso pochissime informazioni sulla clientela del guaritore. In modo analogo, lo studio di Bruce Kapferer (1983) sulla possessione demoniaca nello Sri Lanka meridionale ha dimostrato, attraverso l'analisi dei simboli, in quale modo i riti di guarigione possano avere una reale efficacia terapeutica. Uno studio dello psicanalista indiano Sudhir Kakar (1982) suggerisce che, nonostante la maggioranza dei pazienti afflitti dal *bhūt* (spirito) che frequentano, nel Rajasthan, un certo tempio in cui si celebrano riti di guarigione fossero giovani donne, l'afflizione tendeva a spostarsi tra i diversi membri della famiglia. L'afflizione, in altri termini, poteva aver colpito in origine un membro maschile della famiglia e poi essersi trasferita a una donna mentre si prendeva cura del paziente. Gli studi sui comportamenti legati alla malattia dimostrano, del resto, che anche nella moderna Inghilterra sono soprattutto le donne che si accollano il peso dell'assistenza e del sostegno al malato. La mia ricerca su un tempio di guarigione nel Maharashtra (Skultans, 1986) dimostra che le donne si recano al tempio per esprimere gratitudine per le cure ricevute in passato, oppure al posto di un altro membro della loro famiglia, oppure, infine, per accompagnare un ammalato. Poche, in realtà, sono le donne personalmente ammalate che si recano al tempio da sole. In questo modo, sommando i vari casi, si ottiene una maggioranza di presenza femminile. In un mio precedente studio sugli spiritualisti gallesi (Skultans, 1974) ho egualmente notato che, nonostante le persone afflitte spiritualmente fossero in maggioranza donne, i problemi che le affliggevano erano in realtà comuni a tutta la famiglia. Pare, quindi, che la persona afflitta concentri su di sé e dia voce a problemi più generali, che investono l'intero nucleo familiare.

L'afflizione è spesso un affare di famiglia o addirittura dell'intera comunità. La sua struttura sociale è mirabilmente descritta nell'apprezzatissimo lavoro di J.M. Janzen, *The Quest for Therapy in Lower Zaire* (Berkeley 1978). La famiglia è importante per gestire il paziente e la sua afflizione (Janzen usa l'espressione *gruppi di gestione della terapia*) ed è anche coinvolta nelle cause dell'afflizione, giacché questa viene spesso vista come in buona parte provocata dalla famiglia e dalla comunità. Non soltanto l'onere di prendere decisioni riguardo ai trattamenti più opportuni spetta al gruppo terapeutico parentale, ma anche l'obbligo di risolvere i conflitti interpersonali e le rivalità all'interno del gruppo. È del tutto evidente che la malattia, in particolare l'afflizione spirituale, fornisce una opportunità per dimostrare solidarietà sociale attraverso la riaffermazione di fedeltà reciproche e di valori comuni: molti studi sembrano confermare questa teoria. L'azione della reintegrazione dell'individuo afflitto nel suo gruppo sociale costituisce un forte richiamo all'identità di gruppo.

Le mie ricerche sul campo nel Maharashtra hanno mostrato una complessa rete di coinvolgimenti familiari. Anche se all'inizio un singolo membro della famiglia viene individuato come bisognoso di aiuto, ben presto si scopre che l'intero nucleo familiare è colpito dall'afflizione. Il modello tipico di queste forme di afflizione si sviluppa così: le madri, o a volte le mogli, conducono al tempio i loro figli o mariti psicotici o con malattie mentali. Poco dopo l'arrivo al tempio la persona che si occupa del paziente, solitamente la madre, entra in uno stato di *trance*. Questa *trance* viene considerata uno strumento diagnostico capace di aprire un dialogo con lo spirito che possiede l'afflitto e che in questo modo può fornire informazioni sulla natura della malattia. La *trance* rivela infine che l'origine dell'afflizione del sofferente è la magia (*karnī*) oppure la possessione da parte di uno spirito (*bhūt*). Questo potere malevolo è diretto contro l'intera famiglia a causa di qualche disputa, rivalità o invidia, e il figlio o il marito sono le sue sfortunate vittime. Poiché la prima afflizione può essere deviata dalla sua vittima iniziale se la madre, o un'altra persona, si fa carico della malattia, e poiché il vero bersaglio sotto attacco è la famiglia intera, ogni suo membro può essere sostituito con un altro. Anche se questa concezione è in realtà di buon auspicio per la prognosi dell'afflizione individuale, essa implica anche che la guarigione di un ammalato non significa affatto la fine delle sofferenze per la sua famiglia. Gli informatori riferiscono numerosi esempi di malattie della famiglia che confermano questa interpretazione, in cui l'afflizione assume una forma per così dire tentacolare, capace di colpire in modi diversi i vari membri della compagine familiare. A volte una persona, spesso una donna, chiede che il peso dell'afflizione dell'intera sua famiglia sia trasferito su di lei. Quando sembra che le sue preghiere siano esaudite, questa persona inizia a entrare in *trance* regolarmente e a precipitare in una condizione di malattia cronica. Il sacrificio femminile svolge, quindi, un ruolo assai importante nel mantenimento del benessere della famiglia. Una importante caratteristica di questa interpretazione dell'afflizione è che, di fronte a condizioni che sarebbero altrimenti percepite come estremamente fastidiose, si genera una sorta di condivisione delle preoccupazioni e delle responsabilità. Le possibilità di azione che in questo modo si aprono per risolvere l'afflizione possono essere raggruppate in due categorie: «assistenza comunitaria» e «assistenza specialistica».

Assistenza comunitaria. La persona afflitta può unirsi a una comunità, che costituisce, dunque, in qualche modo un culto degli afflitti. In questo caso l'enfasi è po-

sta sulla conoscenza e sulla gestione dell'afflizione piuttosto che sulla sua eliminazione. Quando l'afflizione prevede la *trance*, ciò si concretizza nella regolarizzazione dei periodi di *trance*. In questo modo l'afflizione si trasforma da una esplosione improvvisa e imprevedibile a una forma abituale e facilmente gestibile, in genere un lieve disagio che comporta, però, alcuni benefici secondari. Tra questi vi è in primo luogo la possibilità di vivere in compagnia di altre persone colpite da una simile afflizione. Queste comunità in genere non forniscono trattamenti specializzati, ma sono solitamente gestite da esperti, che hanno personalmente sperimentato le particolari forme di sofferenza e appreso a convivere con una larga gamma di afflizioni. I culti di afflizione, dunque, condividono numerose caratteristiche con le forme occidentali di terapia di gruppo.

Assistenza specialistica. Dal punto di vista del trattamento, i guaritori si possono distinguere a seconda della quantità di tempo che dedicano ai singoli casi. Alcuni riti di guarigione sono assai lunghi e durano diversi giorni. Gli antropologi hanno dimostrato il fine terapeutico, se non l'effetto, di questi riti. Un elemento importante di tutti i riti di questo tipo è la rappresentazione simbolica dei conflitti interiori e il procedimento che porta alla loro risoluzione: i riti alla fine simboleggiano la nuova identità personale ricostituita. Essi sono pubblici e coinvolgono un vasto pubblico. I riti di guarigione demoniaca sono stati accuratamente descritti da Bruce Kapferer nello studio citato in precedenza.

Più spesso, tuttavia, il confronto tra il guaritore e l'afflitto è di natura più sfuggente e meno intensa. I guaritori che hanno acquisito una buona reputazione per aver ottenuto molti successi nel controllo degli afflitti attirano una vasta clientela. Ma, naturalmente, più un guaritore diventa famoso, meno tempo può dedicare al singolo paziente. Ne risulta una situazione paradossale in cui i più complessi rituali di guarigione, descritti nei minimi dettagli dagli antropologi, vengono di fatto eseguiti da quei guaritori che hanno relativamente pochi pazienti. Queste limitazioni dovute al tempo a disposizione sono evidenti nella descrizione di Arthur Kleinman della pratica di un famoso sciamano di Taiwan (Kleinman e Sung, 1979). Questo sciamano dedicava in media cinque minuti a ogni paziente e soltanto due minuti durante le sedute notturne più frequentate. Certamente queste restrizioni del tempo della consultazione peggiorano la qualità della prestazione dei riti di guarigione. Sembra dunque che il prezzo che si paga per la consultazione con un guaritore prestigioso sia in realtà una diminuzione del valore del rito di guarigione. E tuttavia la riduzione e l'attenuazione del contatto tra il guaritore e il paziente non paiono provocare alcuna diminuzione della popolarità dei guaritori né, naturalmente, della loro reputazione di saper curare con successo l'afflizione. Bisogna forse concludere che il potere di alleviare la sofferenza risiede piuttosto nelle contingenze che circondano la consultazione che non nella consultazione stessa. Svolgono, infine, un ruolo importante nella guarigione del paziente il supporto della famiglia, come si diceva, così come una spiegazione della sofferenza che ne attribuisce la responsabilità alla famiglia piuttosto che all'individuo.

Gli psichiatri hanno proposto diverse spiegazioni della *trance* (la manifestazione più frequente dell'afflizione), ma nessuna è del tutto soddisfacente. L'interpretazione più diffusa, che deriva direttamente da Freud, è che la *trance* sia simile all'isteria, una posizione che involontariamente rafforza lo stereotipo della *trance* come afflizione femminile. Freud stesso dichiarò pubblicamente che avrebbe restituito la loro dignità a quei pazienti che un tempo sarebbero stati marchiati come posseduti dal demonio. Esistono certamente talune somiglianze tra la descrizione clinica degli attacchi convulsivi dei pazienti isterici e il comportamento di coloro che sono in stato di *trance*. Un ulteriore elemento di somiglianza è costituito dall'anestesia degli isterici comparata alla frequenza di aree anestetizzate e che non sanguinano in presunte streghe. Jung interpreta sia le nevrosi che gli stati di possessione come provocati da una causa comune, precisamente da un conflitto morale, che secondo lui deriva dall'impossibilità di affermare pienamente la propria natura. Questa condizione provocherebbe, quindi, sintomi percepiti come in qualche modo estranei all'essere che li subisce, oppure direttamente la possessione da parte di un essere estraneo. In entrambi i casi ne deriva l'incapacità di esprimere una parte essenziale del proprio essere, che viene quindi soppressa e che chiede di essere espressa in altro modo. I rudimenti di questo approccio psicanalitico alla possessione e alla *trance* sono stati recuperati e variamente riutilizzati in molte interpretazioni successive. Ma questo approccio, che pure ha una notevole capacità esplicativa, non tiene affatto conto dell'elemento dell'apprendimento che caratterizza molti comportamenti legati alla *trance*. In molti casi la *trance* viene vista come del tutto positiva, una luce benefica che deve essere spontaneamente ricercata.

L'afflizione, infine, ha diversi significati. Può indicare l'inizio di una carriera come operatore specializzato del sacro. Può inaugurare uno stile di vita completamente nuovo come membro di un culto di afflizione. Può inaugurare un giro di consultazioni con diversi specialisti che possono essere capaci o no di alleviare la sofferenza. Oppure può semplicemente essere il segno di una delle comuni, anche se inattese, malattie dell'infanzia o dei malanni dell'età avanzata.

[Vedi *ESORCISMO*, vol. 2; *POSSESSIONE SPIRITI-*

CA, vol. 3; e *STREGONERIA*, vol. 1. Vedi anche *MEDICINA E RELIGIONE*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

J.D. Frank, *Persuasion and Healing. A Comparative Study of Psychotherapy*, Baltimore 1961.

E.O. Henry, *A North Indian Healer and the Source of His Power*, in «Social Science and Medicine», 11 (1977), pp. 309-17.

J.T. Hitchcock e R. L. Jones (curr.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, New Delhi 1976.

J.M. Janzen, *The Quest for Therapy in Lower Zaire*, Berkeley 1978.

S. Kakar, *Shamans, Mystics, and Doctors. A Psychological Inquiry into India and Its Healing Traditions*, New York 1982 (trad. it. *Sciamani, mistici e dottori*, Milano 1997).

Br. Kapferer, *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Bloomington 1983.

A. Kleinman e L. Sung, *Why Do Indigenous Practitioners Successfully Heal?*, in «Social Science and Medicine», 13 (1979), pp. 7-26.

Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958 (trad. it. *Antropologia strutturale*, Milano 1966).

I.M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth 1971 (trad. it. *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione e sullo sciamanesimo*, Roma 1972).

J. Middleton e E.H. Winter (curr.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London 1963.

G. Obeyesekere, *The Ritual Drama of the Sanni Demons. Collective Representations of Disease in Ceylon*, in «Comparative Studies in Society and History», 11 (1969), pp. 174-216.

L. Peters, *Ecstasy and Healing in Nepal*, Malibu 1981.

Vieda Skultans, *Intimacy and Ritual. A Study of Spritualism, Mediums and Groups*, London 1974.

Vieda Skultans, *Psychiatric Community Care. A Maharasthrian Example*, in «Psychological Medicine», 16 (1986), pp. 499-502.

[Aggiornamenti bibliografici:

M.C. Albl, *'Are Any among You Sick?' The Health Care System in the Letter of James*, in «Journal of Biblical Literature», 121, 1 (2002), pp. 123-43.

R.A. van Dijk, R. Reis e M. Spierenburg, *The Quest for Fruition Through Ngoma. Political Aspects of Healing in Soutern Africa*, Athens/Oh. 2000.

G. Dwyer, *The Divine and the Demonic. Supernatural Affliction and Its Treatment in North India*, New York 2003.

Hakuin Ekaku e N. Waddell, *Hakuin's Yasenkanna*, in «Eastern Buddhist», 34, 1 (2002), pp. 79-119.

M.A. Hatamilah, *Al-Andalus: al-Tarikh wa-al-Hadarah wa-al-Mihnah. Dirasah Shamilah*, Amman 2000.

T.L. Nichols, *Miracles in Science and Theology*, in «Zygon», 37, 3 (2002), pp. 703-15.

J. Piper, *The Hidden Smile of God. The Fruit of Affliction in the Lives of John Bunyan, William Cowper and David Brainerd*, in J. Piper (cur.), *The Swans Are not Silent*, II, Wheaton/Ill. 2001].

VIEDA SKULTANS

Culti africani di afflizione

Una importante caratteristica delle religioni africane, sia nel passato sia in tempi recenti, è la gestione delle avversità all'interno di culti o di comunità terapeutiche specializzate. Anche se i culti di afflizione e di guarigione sono ampiamente diffusi in tutto il continente, l'espressione tecnica *culti di afflizione* è stata utilizzata negli studi più recenti per descrivere specificamente i culti di guarigione delle popolazioni di lingua bantu dell'Africa centrale e meridionale. I due elementi principali che caratterizzano questi culti sono la possessione spiritica e l'iniziazione al culto da parte della persona afflitta. In una vasta area questi culti vengono anche detti «tamburi di afflizione», a causa dell'importanza, nella prassi rituale, di percussioni e di canti ritmati e danzati, entrambi chiamati *ngoma* (tamburo). Importante in questo contesto è anche il tamburo allungato a membrana singola di tipo *ngoma*, che occupa un ruolo centrale nei riti di afflizione L'importanza del tamburo per questi culti si spiega con il fatto che la percussione viene considerata la voce o la potenza degli spiriti degli antenati o comunque di quegli spiriti che hanno preso possesso del sofferente e che provvedono anche alla sua cura.

Popolazioni, storia, terapie. Le popolazioni che vivono tra l'equatore e, verso meridione, i Monti dei Draghi e il deserto del Kalahari utilizzano molti termini e concetti simili per descrivere la loro vita culturale (specialmente i suoi aspetti religiosi e terapeutici), compresi i termini per malattia, salute, cause delle malattie: particolarmente diffusa è l'idea che le cattive «parole» o un qualche errore possano provocare la malattia o la sventura. Egualmente sono comuni in queste popolazioni i vari strumenti e le tecniche terapeutiche, i termini per definire gli antenati, il concetto di *ngoma* come legato al canto e alla danza comunitari e terapeutici. Queste caratteristiche condivise sopravvivono nonostante gli evidenti adattamenti locali e regionali a una vasta gamma di climi, le forti divergenze nella struttura economica e politica, la varietà dell'esperienza coloniale tra XVII e XX secolo, le differenti risposte alle malattie e agli ambienti difficili.

Molte delle popolazioni del subcontinente erano comunità agrarie basate sul lignaggio, praticanti la caccia e, nelle regioni in cui non era presente la mosca tze-tze, portatrice della malattia del sonno, l'allevamento del bestiame. Soprattutto nelle regioni costiere si sono sviluppate alcune città commerciali che hanno collegato il continente con i centri mercantili stranieri. La regione comprende alcune popolazioni matrilineari della savana meridionale (Kongo, Lunda, Chokwe, Kimbundu e Bemba della Repubblica Democratica del Congo, del-

l'Angola, dello Zambia e del Malawi); alcune popolazioni patrilineari (Luba, Lozi, Nyamwezi e altri della regione centrale); e inoltre, nella regione meridionale, Shona, Sotho, Tswana e le confinanti popolazioni di lingua nguni degli Zulu, Swazi e Xhosa. Nel subcontinente esistevano nel passato numerosi Stati precoloniali e imperi, come quelli di Luba, Lunda, Kimbundu e Chokwe; sulla costa occidentale gli Stati Kongo, Loango, Kakongo e Ngoyo; inoltre gli Stati dei laghi orientali (Kitara, Busoga, Bunyoro, Buganda e, verso oriente, Nyamwezi); nella regione dello Zimbabwe lo Stato storico di Monomotapa e nell'Africa meridionale, più recentemente, nel XIX secolo, l'Impero degli Zulu e le sovranità degli Tswana e il Regno dei Sotho (associato con i gravi disordini conosciuti come Mfecane).

I culti di afflizione sono stati spesso dinamicamente connessi con questi Stati, sia perché furono posti sotto la tutela dei vari governi per legittimarne il potere sovrano, sia perché vennero usati per preservare segmenti della società non direttamente collegati con lo Stato. Di fronte all'assenza dello Stato, infatti, i culti di afflizione hanno spesso fornito una struttura capace di garantire la sopravvivenza di gruppi sociali marginalizzati o afflitti, quali le donne, i portatori di *handicap*, oppure coloro che non avevano successo in attività economiche come la caccia. Questi culti, inoltre, riguardano espressamente la fertilità delle donne e il commercio. In certe condizioni, infine, la struttura di questi culti di afflizione ha fornito il fondamento per l'autorità sociale normativa e ha offerto definizione e organizzazione per l'attività economica, per l'organizzazione sociale, per le attività religiose più esoteriche e per le attività artistiche.

Nell'Africa coloniale e postcoloniale l'uso dell'afflizione e delle avversità per organizzare la riproduzione sociale ha contribuito alla perpetuazione (e addirittura alla proliferazione) dei culti di afflizione, spesso in forme che hanno disorientato le autorità governative e gli osservatori esterni. Questi culti sono spesso apparsi in connessione con epidemie, rotte migratorie e commerciali e mutamenti nei modi di produzione. Talora sono emersi come reazione a certi mutamenti dell'organizzazione sociale e al deterioramento delle istituzioni giudiziarie. Il colonialismo stesso ha generato molti dei culti di afflizione che sono studiati nelle ricerche del XX secolo.

I culti di afflizione hanno fornito alle popolazioni dell'Africa una concezione della malattia e della salute assai più pervasiva rispetto a quella diffusa nel mondo occidentale. Prima di proporre alcuni esempi della distribuzione dei culti di afflizione in diverse parti dell'Africa, è necessario descrivere ulteriormente le loro caratteristiche fondamentali.

Caratteristiche comuni e varianti. Al di là della diversità dei vari culti di afflizione, ampiamente diffusa è una particolare concezione che riguarda la sfortuna e come essa possa essere classificata e affrontata. Le avversità che sono ritenute appartenenti all'ordine naturale delle cose vengono affrontate mediante l'uso di rimedi, tecniche e interventi diretti, spesso individuali e privati. Le avversità straordinarie, attribuite a forze umane o spirituali, possono essere risolte, invece, soltanto placando queste forze oppure intervenendo nel regno degli spiriti. Piuttosto che i problemi quotidiani, i culti di afflizione affrontano soprattutto questo secondo genere di avversità. Il fallimento ripetuto del cacciatore che non trova la selvaggina, i continui licenziamenti dell'impiegato o la difficoltà per lui di trovare un lavoro, gli incidenti che accadono nonostante si prenda ogni precauzione e la malasorte che si accanisce sovrapponendosi alle difficoltà sociali, sono tutti esempi di avversità fuori dall'ordinario.

La visione del mondo nella quale si inseriscono i culti di afflizione si fonda come su un assioma sull'idea che le ombre degli antenati e altri spiriti, che sono in ultima analisi l'espressione del potere della divinità, possono influenzare le vicende degli uomini intervenendo su di esse. Queste ombre possono essere antenati diretti, perfettamente identificabili, oppure più generici spiriti «umani». Altri spiriti ben conosciuti nell'Africa centrale e meridionale sono i più remoti spiriti della natura, gli spiriti degli eroi e inoltre gli spiriti esterni, che influenzano in vario modo gli affari degli uomini. Quando gli eventi negativi vengono interpretati e le avversità affrontate, tendono sempre a essere collegate alle ombre o all'attività degli spiriti sia la percezione della situazione di partenza che la conoscenza di quella di arrivo. Verso la fine del XX secolo, infine, quando le problematiche sociali e comunitarie si spostarono maggiormente al di fuori della comunità familiare, si è imposta la tendenza a sostituire nei culti di afflizione gli antenati diretti con più generiche forze spirituali.

L'attenzione terapeutica per l'afflizione, quando si realizza nella forma di un culto, comporta spesso l'iniziazione dell'individuo afflitto come membro di un gruppo: idealmente, in questo modo, egli assurge al ruolo di sacerdote o di guaritore. Che questa progressione di carriera si realizzi o meno (vi sono frequenti «abbandoni» nei culti di afflizione) dipende dai progressi del novizio attraverso le fasi preliminari della terapia e dell'assistenza psicologica, dalle sue risorse economiche, dalla misura del controllo, da parte di una *élite*, delle risorse del culto (quanto più esse sono controllate, tanto più l'accesso risulta limitato). Nell'ampia regione in cui vengono praticati i culti di afflizione l'iniziazione è segnata da due diversi stadi: una iniziale neutralizzazione terapeutica dell'afflizione, a cui segue, co-

me secondo stadio, se il neofita progredisce nell'assistenza psicologica e nelle ulteriori terapie, la promozione al ruolo di sacerdote, guaritore o professionista del sacro pienamente qualificato.

L'efficacia della terapia, a prescindere dalle specifiche tecniche impiegate, è in buona parte assicurata dal sostegno garantito all'afflitto da parte della sua comunità, formata dai suoi parenti stretti oppure allargata. Nelle popolazioni africane, infatti, molto spesso la diagnosi di fronte a una malattia prolungata e la «ricerca della terapia» più opportuna sono affidate a un gruppo laico composto dai parenti. Se il malato entra in uno dei culti di afflizione, la comunità di supporto si allarga fino a includere i membri stessi del culto. Le modalità del supporto fornito al malato possono variare dal semplice aiuto occasionale da parte dei parenti fino al completo coinvolgimento dell'intera esistenza del neofita-iniziato in una fitta rete di relazioni: in questo modo si realizza un coinvolgimento a lungo termine dell'individuo con l'afflizione e spesso si configura l'assunzione, da parte sua, del ruolo di guaritore-sacerdote, capace di dominare l'afflizione stessa.

Alcuni culti di afflizione, come quello Nkita, diffuso tra i Kongo della Repubblica Democratica del Congo occidentale, sono strettamente collegati con le strutture parentali dei vari lignaggi familiari. Il culto Nkita si occupa esclusivamente degli ammalati (e dei loro sintomi) che appartengono a uno specifico segmento del lignaggio. Quando un membro di un ramo del lignaggio viene colpito dall'afflizione, il culto fornisce l'appropriata spiegazione logica e lo scenario rituale per una rigenerazione dell'intera organizzazione del lignaggio: il membro ammalato viene affiliato di nuovo alle origini e all'autorità collettiva dei suoi antenati. Molti altri culti di afflizione, invece, non sono in alcun modo collegati con l'ambiente dei parenti stretti. Sostituendo, in realtà, questo genere di relazioni parentali, forniscono all'individuo nuovi legami, che durano per tutta la vita, all'interno della nuova comunità, raccolta intorno alla particolare afflizione e a specifiche attività. Questa caratteristica ha suggerito l'ipotesi che i culti di afflizione si sviluppino più facilmente quando le unità sociali a base parentale entrano in crisi. Nell'ambiente urbano del Sudafrica, per esempio, il reclutamento nei culti di afflizione risulta prevalente tra coloro che, soprattutto donne, portano da soli, senza l'aiuto di un coniuge, il peso delle responsabilità economiche e sociali di una famiglia.

I culti di afflizione, comunque, hanno a che fare con problemi e con soluzioni che vanno molto al di là della semplice capacità di fornire una comunità alternativa quando le relazioni parentali entrano in crisi. Una importante funzione di questi culti, per esempio, consiste nella valutazione concettuale, analitica e diagnostica della natura dell'esistenza e delle cause della sventura. Si distingue spesso, a questo proposito, tra divinazione, analisi concettuale della situazione e vera e propria terapia rituale, cioè il tentativo di intervenire sulla situazione per cambiarla. Questa distinzione spiega alcune delle diversità che intercorrono tra i vari tipi di culto di afflizione, dal momento che la necessità di chiarezza conoscitiva sembra aumentare quando le forme del mutamento sociale sono più intense. Perciò, per esempio, i culti divinatori, in particolare quelli legati alle decisioni e alla risoluzione dei conflitti, furono estremamente diffusi nella regione costiera del Congo, nel XVIII secolo, durante il declino degli antichi regni del passato e l'aumento dei commerci, tra cui la tratta degli schiavi. Oggi in Sudafrica il termine *ngoma* è spesso identificato con la divinazione sulla spinta del bisogno pressante di una analisi e di una interpretazione dell'esistenza in una regione ancora drammaticamente afflitta dall'*apartheid*. Un esame più approfondito, d'altra parte, rivela che le funzioni della divinazione e quelle della creazione di una rete di legami sono complementari, mescolate tra loro secondo modalità e misure assai varie.

La divinazione, con funzione di diagnosi, accompagna sempre i culti di afflizione, sia indipendentemente dall'attività curativa, sia come parte costitutiva delle tecniche specializzate e degli strumenti terapeutici di ciascun culto. La divinazione deve essere intesa come la continua ricerca del «chi, come e perché», cominciata nell'ambiente familiare di fronte alla disgrazia, ma poi sviluppata da specialisti capaci di giudizi esperti e con adeguata preparazione. Questi specialisti sono diventati tali a seguito di una personale esperienza profonda, oppure perché sono stati indirizzati a questa particolare modalità di vita rituale, oppure, infine, perché sono stati appositamente iniziati e istruiti per affrontare il mondo degli spiriti. Nei suoi aspetti tecnici, la divinazione si basa spesso sopra un sistema rigido di segni e di interpretazioni: ne sono esempi la cesta *ngombo* delle savane meridionali, piena di oggetti simbolici che rappresentano l'esistenza umana, la tecnica del lancio delle ossa tra gli Nguni dell'Africa meridionale, oppure la recitazione di passi della Bibbia o del Corano. Ma talora la divinazione richiede il ricorso diretto alla possessione, nella quale l'indovino funge da *medium* e, per rispondere alle domande, parla la lingua delle ombre degli antenati e degli spiriti. Osservazioni recenti indicano che questa forma di divinazione è in aumento. Alcuni indovini, peraltro, utilizzano una combinazione di entrambe le tecniche. Queste diagnosi formulate attraverso la divinazione, in ogni caso, rappresentano un tipo di analisi e di interpretazione della vita quotidiana e costituiscono la base di partenza per le fasi successive, più sintetiche e ritualizzate, dei culti di afflizione.

Nonostante le numerosissime varianti, i riti di iniziazione, di guarigione e infine di celebrazione del successo della procedura hanno alcune caratteristiche comuni in tutta l'area. Ovunque, per esempio, canti e danze sono al centro della partecipazione dell'iniziato e del celebrante. Lo *ngoma* (danza rituale accompagnata dal canto) è il prodotto del percorso personale dell'iniziato e i suoi testi parlano di sogni e visioni, ma anche di esperienze esclusivamente mondane. Questi canti e i loro ritmi creano un quadro di realtà all'interno del quale vengono definite l'afflizione o, più in generale, la condizione della malattia e vengono formulati il rimedio o almeno il modo con cui relazionarsi a queste situazioni. E tuttavia, pur all'interno di uno scenario collettivo, vengono praticate molte cure personalizzate. Il contesto vibrante e pulsante della celebrazione rituale favorisce la dissoluzione e la successiva ricomposizione delle strutture della conoscenza, conferendo ai culti di afflizione un aspetto psicoterapeutico, simile per certi versi alla conversione, anche se essi non hanno carattere settario o selettivo per quanto riguardo l'adesione. Il bisogno di definire e ridefinire continuamente l'esperienza accompagna tutta la carriera dell'iniziato e del sacerdote-guaritore: anche i più esperti e anziani continuano a confrontarsi con le difficoltà e le scelte che accompagnano la loro esistenza.

Ma al di là di queste caratteristiche fondamentali, il contenuto dei culti di afflizione varia molto a seconda della natura dei problemi affrontati. Può variare, come abbiamo visto, dal trattamento di malattie epidemiche o croniche e di deformità fino alle condizioni di inabilità a svolgere particolari lavori che richiedono conoscenze specializzate o possono essere pericolosi per gli individui, ma necessari alla società. Talora l'intera gamma dei problemi trova la sua soluzione in un unico tipo di rituale; talora, invece, i molti gruppi legati ai vari problemi si sviluppano in riti e danze particolari e distinti. Questi gruppi possono a loro volta essere organizzati come una serie di cellule locali prive di un collegamento centrale, oppure come reti sovrapposte. Talora la struttura prevalente diventa estremamente gerarchica, centralizzata territorialmente in santuari stabili oppure in forme di amministrazione centrale. Spesso sono i fattori economici e politici a condizionare la struttura dei culti di afflizione. In ogni caso la tassonomia dei problemi affrontati dipende in genere dalle condizioni ambientali e soprattutto dalla volontà dei *leader* dei singoli culti, che impongono spesso la loro visione personale a proposito della soluzione dei bisogni degli uomini. Alcuni esempi, tratti sia dal passato che dal presente, contribuiranno a questo punto a meglio illustrare la varietà delle strutture (omogenee o diversificate, centralizzate o decentralizzate) dei culti di afflizione.

Modelli ed esempi. I culti di afflizione mostrano una maggiore concentrazione di caratteristiche simili nell'area in cui è più elevata l'omogeneità linguistica delle popolazioni di lingua bantu, nella fascia intermedia tra coloro che, a occidente, parlano la lingua kikongo e coloro che, a oriente, parlano la lingua swahili. Ciò che segue è il risultato di una rapida comparazione tra le varie descrizioni etnologiche dei culti di afflizione tra i Kongo della zona costiera, gli Ndembu dello Zambia, i Lunda della Repubblica Democratica del Congo e i Sukuma della regione del lago Vittoria in Tanzania, tutte società decentralizzate.

Anche se associati a forme di afflizione individuale in senso stretto, i culti di afflizione sono anche legati, in queste società, alla sacralizzazione e all'organizzazione delle conoscenze tecniche e alle loro relazioni con la legittimazione e il rafforzamento dell'ordine sociale. La divinazione svolge un ruolo specifico per ogni culto, come tra i Sukuma, oppure si configura come un insieme di tecniche più specializzate, come tra gli Ndembu e i Kongo, entrambi praticanti la tecnica della cesta *ngombo*.

Alcuni culti si collegano esplicitamente all'attività economica prevalente in ciascuna popolazione, poiché favoriscono particolari tecniche di culto e raccolgono prevalentemente persone di un certo genere. Tra gli Ndembu e i Sukuma, per esempio, la caccia era al centro di numerosi gruppi di culto *ngoma*, caratterizzati da una specifica organizzazione focalizzata sulle modalità della caccia (con l'arco e le frecce oppure con il fucile) e sul tipo di preda animale (l'elefante, il serpente o il porcospino). Il gruppo di culto dei Sukuma che si concentra in particolare sui serpenti costituisce un importante esempio di culto di afflizione rivolto al controllo e alla riproduzione di conoscenze tecniche. I membri di questa comunità dedita alla danza del serpente, infatti, sono celebri in tutta la Tanzania occidentale per i loro efficaci rimedi contro il morso dei serpenti, poiché posseggono potenti antidoti contro il veleno.

Tra i Kongo delle regioni costiere molti culti riguardano traffici e commerci, un riferimento particolarmente appropriato, dal momento che queste importanti attività economiche produssero nelle società tradizionali, basate sul lignaggio, tecniche mercantili capaci di creare conflitti, nonché numerose malattie contagiose. Sulla costa del Congo, dove in antico i grandi regni centralizzati avevano importanti corti di giustizia, i culti di afflizione emersero nel XVIII secolo come strumento per la risoluzione dei contrasti giuridici e dei conflitti. Nel territorio dei Sukuma i culti di afflizione che proponevano una qualche forma di medicina e contrastavano la stregoneria furono introdotti nel XIX secolo dal bacino del Congo come reazione all'aumento dei disordini sociali

del primo periodo coloniale. Gli Ndembu risposero agli esordi del colonialismo con culti di afflizione focalizzati su nuove malattie, come le febbri, il «deperimento», il «morbo delle strade» e altre malattie di origine coloniale e sospettosamente contagiose quali la malaria, la tubercolosi e le malattie veneree, portate dagli stranieri. Ovunque i culti di afflizione dedicavano particolare attenzione ai parti gemellari o podalici e ad altre pericolose e singolari modalità della riproduzione.

L'etichetta «culti di afflizione», intesa nel senso stretto spesso usato nell'Occidente postilluminista, non si adatta adeguatamente ai culti dell'Africa centrale. Nello scenario del primo colonialismo, per esempio, i gruppi *ngoma* non si occuparono solamente delle malattie e dei disagi personali, ma fornirono uno straordinario mezzo di rafforzamento e di celebrazione delle categorie sociali dell'attività economica (agricoltura, caccia, commercio), dell'ordine sociale e della giustizia e inoltre del tessuto fondamentale delle relazioni sociali (matrimonio, autorità, benessere della donna, riproduzione). Ma bisogna segnalare anche la dimensione celebrativa e in qualche modo ludica dello *ngoma*. In alcune società, in particolare in quelle dell'Africa orientale, lo *ngoma* servì come un mezzo di intrattenimento e di competizione, come uno sport, un ruolo che oggi è sempre più dominante. In gran parte dell'Africa orientale, infatti, è ben chiara la distinzione tra il rito di afflizione *ngoma* di tipo terapeutico e quello di semplice intrattenimento. Forse nel passato la funzione caratteristica dello *ngoma* era quella di ritualizzare quei punti focali del tessuto sociale e culturale che risultavano particolarmente soggetti a tensioni o minacce. L'afflizione e la sventura servivano, in ultima analisi, a far emergere figure carismatiche e a riprodurre forme di conoscenza specializzata.

Cambia il quadro dei culti di afflizione negli Stati centralizzati. In società come quella degli Tswana, dove storicamente una forte autorità regale ha garantito continuità sociale e supporto materiale, i culti di afflizione sono meno importanti o addirittura completamente assenti. Essi talora hanno fornito lo spunto per la nascita di alcune organizzazioni centralizzate, come nel caso del santuario di Bunzi tra i Kongo costieri. Altre volte alcuni culti di afflizione sono sorti sulla scia degli Stati storici, appropriandosi dell'aura dell'autorità regale e delle strutture della sovranità e trasformandosi ben presto nella fonte stessa del potere mistico. Un importante esempio di questo tipo di sviluppo è stato il culto *cwezi* della regione dei Grandi Laghi dell'Africa centro-orientale, che oggi è soltanto un culto di afflizione piuttosto modesto, ma i cui spiriti di riferimento sono le dinastie dei sovrani che si sono succeduti sul trono dell'antico Regno.

Questa relazione dinamica tra i culti di afflizione e le varie organizzazioni politiche centralizzate è stata accompagnata da alcuni cambiamenti nella concezione delle ombre e degli spiriti che sono centrali nella conoscenza e nel rito. Nel momento in cui la dimensione e le funzioni di un culto si vanno espandendo, gli spiriti degli antenati propriamente detti finiscono per lasciare spazio a generici spiriti della natura, a spiriti estranei o a spiriti degli eroi. Rari sono i casi in cui i culti di certi santuari centralizzati hanno resistito per secoli, continuando a definire i valori fondamentali e i modelli sociali di generazioni di adepti. Il culto del santuario dei Kongo della zona costiera, degli Mbona del Malawi e dei Korekore e Chikunda in Zimbabwe sono esempi di culti, accuratamente studiati, che, nonostante la loro antichità plurisecolare, continuano ancora al giorno d'oggi. Alcuni autori hanno proposto di distinguere nettamente questi culti centralizzati di ambito regionale dai culti di afflizione che risultano in qualche modo specializzati intorno a un argomento specifico. Considerati nel loro insieme, tuttavia, i culti di afflizione suggeriscono un *continuum* che si dispone lungo diversi assi: centralizzato oppure segmentato, pervasivo oppure specializzato, controllato dall'autorità statale oppure indipendente, o addirittura contrario alla sovranità statale. Spesso i culti di afflizione hanno cristallizzato l'opposizione agli Stati, sia in epoca precoloniale sia coloniale e, anche se in misura minore, postcoloniale. Così il culto *cwezi* ha a lungo incanalato l'opposizione alle strutture gerarchiche in molti Stati della regione dei Grandi Laghi, specialmente in Ruanda. Alla fine del XIX secolo in Rhodesia (oggi Zimbabwe) i culti di afflizione organizzarono l'opposizione al reclutamento dei lavoratori e diedero inizio agli scioperi nelle miniere. Ma numerosi sono gli esempi di una opposizione silenziosa contro i governi coloniali ispirata dai culti di afflizione. [Vedi *MBONA*].

Nel XX secolo i culti di afflizione risultarono spesso movimenti di breve respiro e nati dalla disperazione: nell'ingenuo tentativo di fornire una soluzione per tutti i mali della società, essi erano l'espressione della sofferenza provata dalla maggior parte della popolazione a causa dei terribili problemi sociali. In molti casi si realizzò una prossimità e quasi una compenetrazione di questi culti con le Chiese cristiane indipendenti e con alcuni gruppi islamici, soprattutto in alcune regioni dell'Africa orientale. Nuovi culti si sono costituiti per rispondere ai nuovi disagi legati all'imporsi della famiglia nucleare nell'ambiente urbano, al mantenimento economico dei suoi membri, a malattie epidemiche come la tubercolosi, alla disoccupazione in un ambiente proletario, alla necessità di avere successo negli affari e conservare il proprio posto di lavoro. Alcuni culti han-

no cercato di rispondere al senso di alienazione e di costrizione che pare così diffuso nell'ambiente urbano dell'Africa.

I culti di afflizione nell'Africa centrale e meridionale hanno dunque utilizzato i classici temi antropologici della marginalità, dell'avversità, del rischio e della sofferenza per affrontare l'eterno compito di rinnovare la società di fronte ai profondi cambiamenti, economici e sociali, che hanno toccato la regione a partire dalla fine del XIX secolo.

[Per qualche approfondimento, vedi *BANTU DEI GRANDI LAGHI, RELIGIONI DEI*; *BANTU DELL'AFRICA CENTRALE, RELIGIONI DEI*; *KONGO, RELIGIONE DEI*; e *NDEMBU, RELIGIONE DEGLI*].

BIBLIOGRAFIA

Il principale punto di riferimento per quanto riguarda le conoscenze sui culti di afflizione in Africa centrale e meridionale rimane il lavoro di Victor Turner, il quale per primo diede alla materia dignità accademica in *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford 1968, e in *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1975. Studi sui culti di possessione in Africa, al di fuori delle regioni centrali e meridionali, che hanno influenzato le ricerche sullo *ngoma* e offrono prospettive comparative, sono *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth 1971, e J. Boddy, *Wombs and Alien Spirits*, Madison/Wis. 1989, riguardanti il culto Zar rispettivamente nella Somalia e nel Sudan islamici; V. Crapazano, *The Hamadsha. An Essay on Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley 1973; e M. Lambek, *Human Spirits. A Cultural Account of Trance in Mayotte*, Cambridge 1981.

Notevoli opere che hanno descritto esempi di culti di afflizione in analisi etnografiche e storiche generali, incentrate su un'analisi di tipo teorico, sono le seguenti: R.P. Werbner (cur.), *Regional Cults*, New York 1977, che raccoglie studi sui culti centralizzati «regionali» in Africa meridionale e orientale, comprendendo i lavori sugli Mbona del Malawi di Matthew J. Schoffeleers, sul culto delle divinità elevate dell'Africa meridionale di Werbner, sui culti di afflizione regionali e sovraregionali nello Zambia di Wim van Binsbergen, sui profeti e sui santuari locali di Elizabeth Colson, e sui diversi culti regionali nello Zimbabwe di Kingsley Garbet, valido anche come introduzione teorica. John M. Janzen, *Lemba, 1650-1930. A Drum of Affliction in Africa and the New World*, New York 1981, espone nel dettaglio il sorgere di questo culto di afflizione nel contesto del commercio e dello schiavismo nella zona costiera del Congo. T. Ranger, *Dance and Society in Eastern Africa, 1890-1970. The Beni Ngoma*, London 1975, descrive l'ascesa di un ordine urbano *ngoma* del xx secolo. R. Devisch, *Weaving the Threads of Life. The Khita Gyn-Eco-Logical Healing Cult among the Yaka*, Chicago 1993, offre una ricca analisi etnografica di un diffuso culto di fertilità dei Bantu dell'Africa occidentale. Marja Liisa Swantz, *Ritual and Symbol in Transitional Zaramo Society*, Uppsala 1970, descrive gli ordini *ngoma* della costa swahili. John M. Janzen, *Ngoma. Discourses of Healing in Central and Southern Africa*, Berkeley 1992, intraprende un'ampia prospettiva degli *ngoma* attraverso studi regionali condotti sul campo nell'Africa equatoriale occidentale, nell'Africa orientale, nello Nguni meridionale, e nella regione del Capo occidentale, stabilendo connessioni storiche, caratteristiche comuni, variazioni regionali e prospettive teoriche. St. Feierman e J.M. Janzen (curr.), *The Social Basis of Health and Healing in Africa*, Berkeley 1992, include studi di Gwyn Prins sul culto Nzila dello Zambia, di Janzen sui Lemba, di Ellen Corin sul rito Zebola della Kinshasa urbana, e di Harriet Ngubane sui circuiti *sangoma* dell'Africa meridionale. R. van Dijk, Ria Reis e Marja Spierenburg (curr.), *The Quest for Fruition through Ngoma. Political Aspects of Healing in Southern Africa*, Oxford 2000, rivede e opera una critica alla monografia di Janzen del 1992 nel contesto delle ricerche operate dagli stessi autori sullo *ngoma*, comprendendo gli esempi della cristianizzazione di questo rituale all'interno delle Chiese indipendenti africane. Inoltre Henny Blokland sullo Unyamwezi, Annette Drews sullo *ngoma* nello Zambia orientale, Ria Reis sull'ideologia del «guaritore ferito» nello Swaziland, Marja Spierenburg sul culto Mhondoro nello Zimbabwe, Mattew Schoffeleers sul racconto malawiano di un re-capro espiatorio nell'ambito della guarigione, Cor Jonker sui motivi *ngoma* sopravvissuti nelle Chiese sioniste dello Zambia urbano, Rijk van Dijk sullo *ngoma* e sul fondamentalismo evangelico delle conversioni in Malawi.

Le ricerche sullo *ngoma* hanno visto il fiorire di un buon numero di prospettive specializzate. Sullo *ngoma* come forma di protesta, Iris Berger, *Religion and Resistance. East African Kingdoms in the Precolonial Period*, Tervuren 1981, sui culti Cwezi; P. Fry, *Spirits of Protest. Spirit Medium and the Articulation of Consensus amongst the Zezuru of S. Rhodesia (Zimbabwe)*, Cambridge 1976; e Ch. van Onselen, *Chibaro. African Mine Labour in Southern Rhodesia, 1900-1933*, London 1976.

Sull'importanza dell'inserimento dello *ngoma* in una prospettiva storica: D. Schoenbrun, *A Green Place, A Good Place. A Social History of the Great Lakes Region, Earliest Times to the 15th Century*, Portsmouth/Maine 1998, situa lo *ngoma* e la relativa tradizione curativa nel profondo contesto storico offerto dalla linguistica storica. B. Wastiau, *Mahamba. The Transforming Arts of Spirit Possession among the Luvale-Speaking People of the Upper Zambezi*, Fribourg 2000, mostra la costante evoluzione e il fiorire di «modelli di guarigione» e la relazione dei culti di afflizione con condizioni specifiche, epidemie e cambiamenti sociali su vasta scala come il commercio su grandi distanze.

T. Nisula, *Everyday Spirits and Medical Interventions. Ethnographic and Historical Notes on Therapeutic Conventions in Zanzibar Town*, Helsinki 1999, pone lo *ngoma* in relazione allo Stato postcoloniale.

Nozioni musicali relative allo *ngoma* – Lyn Schumaker sul culto Nzila dello Zambia, Steven Freidson sul culto Tumbuka del Malawi e John Janzen sullo *ngoma* nel Sudafrica – e poste a confronto con la tradizione di guarigione musicale in modelli non africani si possono trovare in Penelope Gauk (cur.), *Musical Healing in Cultural Context*, Aldershot 2000. St. Freidson, *Dancing Prophets. Musical Experience in Tumbuka Healing*, Chicago-

London 1996, e J. Blacking, *Movement, Dance, Music and the Venda Girls' Initiation Cycle*, in P. Spencer (cur.), *Society and the Dance*, Cambridge 1985, offrono un quadro dello *ngoma* nell'ambito della tipologia musicale venda.

Opere sulla spiritualità e scritte da studiosi divenuti sacerdoti e guaritori: R. Willis, *Some Spirits Heal, Other Only Dance. A Journey into Human Selfhood in an African Village*, Oxford 1999, sul culto Ngulu dello Zambia settentrionale; W. van Binsbergen, *Becoming a Sangoma. Religious Anthropological field-work in Francistown, Botswana*, in «Journal of Religion in Africa», 21, 4 (1991), pp. 309-44.

Infine, recenti guerre hanno portato alla luce l'importanza dello *ngoma* nella relazione tra le vittime della guerra e i sopravvissuti con i responsabili dei conflitti, nell'articolazione della memoria e nel percorso di ripresa della società dal trauma bellico. R. Werbner, *Tears of the Dead*, Washigton/D.C. 1991, illustra tutto questo nell'ambito delle comunità Kalanga in società reduci dalla guerra di indipendenza e dalla guerra civile dello Zimbabwe meridionale.

JOHN M. JANZEN

AFRICA, RELIGIONI DELL'. [Questa voce comprende quattro articoli che introducono l'oggetto e lo studio delle religioni indigene dell'Africa subsahariana:

Panoramica generale
Temi mitici
Movimenti moderni
Storia degli studi.

Ulteriori discussioni sui temi delle religioni tradizionali africane si possono trovare in *AFRICA OCCIDENTALE, RELIGIONI DELL'*; *AFRICA ORIENTALE, RELIGIONI DELL'*; *AFRICA MERIDIONALE, RELIGIONI DELL'*; e in altre voci sulle religioni dei popoli specifici. Per discussioni sulla religione tradizionale nell'Africa settentrionale, si veda *BERBERI, RELIGIONE DEI*. Le religioni dell'Africa antica sono analizzate in *AXUMITI, RELIGIONE DEGLI*; *KUSHITI, RELIGIONE DEI*; e *EGITTO, RELIGIONE DELL'*, vol. 11].

Panoramica generale

In Africa, prima dell'arrivo del Cristianesimo e dell'Islam, i popoli a sud del Sahara avevano già elaborato i loro sistemi religiosi e questi formavano le basi della maggior parte della loro vita sociale e culturale. Oggi, le religioni indigene, modificate dall'esperienza coloniale e postcoloniale, continuano a coesistere a fianco del Cristianesimo e dell'Islam e a svolgere un ruolo importante nell'esistenza quotidiana di questi popoli.

Le religioni tradizionali africane sono strettamente legate ai gruppi etnici. Di conseguenza si potrebbe affermare che vi sono tante differenti «religioni» quanti sono i gruppi etnici, il cui numero, a sud del Sahara, è superiore a settecento. Vi sono comunque molte affinità tra le pratiche e le concezioni religiose delle maggiori aree linguistiche e culturali (per esempio, il Golfo di Guinea, i Bantu dell'Africa centrale, i popoli del Nilo), e alcune caratteristiche fondamentali sono comuni a quasi tutte le religioni africane. Benché non appartengano alla sola Africa, tali caratteristiche nel loro complesso costituiscono un modello di pensiero e di pratica religiosa distintamente africano.

Contesto storico. A parte il più recente passato coloniale e postcoloniale, vi sono poche testimonianze concernenti la storia più antica delle religioni africane, specialmente risalenti al periodo paleolitico. A causa delle condizioni climatiche e abitative, i resti archeologici, come le terrecotte, gli utensili e le figure in pietra, i bronzi, i manufatti in terra, i dipinti rupestri, sono stati rinvenuti solo in alcuni luoghi dell'Africa orientale, occidentale e meridionale, e i contesti culturali di questi ritrovamenti sono per lo più sconosciuti.

Si supponeva un tempo che le diverse società africane di cacciatori-raccoglitori, agricoltori e pastori si fossero sviluppate a partire da pochi e semplici sistemi culturali o da civiltà caratterizzate da specifiche tipologie linguistiche, razziali, religiose, economiche e di cultura materiale. Di conseguenza, la storia religiosa e culturale delle prime società africane fu interpretata come frutto dell'interazione e dell'unione di questi ipotetici sistemi culturali, che portarono ai più complessi modelli culturali e religiosi contemporanei. Oggi si ammette però che gli elementi costitutivi del linguaggio, della razza, della religione, dell'economia e della cultura materiale non siano così strettamente correlati come si riteneva un tempo e che i primi sistemi culturali siano stati definiti in modo eccessivamente astratto. Di conseguenza le ricostruzioni storiche condotte seconde questa prospettiva sono state oggi abbandonate.

Ciò nonostante, recenti ricerche sono state in grado di portare alla luce, in alcune aree, importanti prove riguardanti le prime fasi della storia della religione. Le pitture rupestri dell'Africa meridionale, che risalgono per lo più al recente XIX secolo, ma anche a 2.000, a 6.000, sino a 26.000 anni fa, rappresentano una tradizione ininterrotta di sciamanismo, praticato dai cacciatori San e dai loro antenati. L'etnografia contemporanea e quella del XIX secolo relativa ai San suggerisce che gli stati di *trance* sciamanica, indotti dalla danza, siano il soggetto centrale di buona parte dell'arte rupestre dell'Africa meridionale. Nello stato di *trance*, i San esperiscono la presenza nel loro corpo di una forza sacra, propria anche a certi animali, come per esempio le *eland*, antilopi giganti. Quando questa forza entra nel corpo di chi danza, questi cade in uno stato di *trance*

profonda, o «semi-morte», secondo la definizione dei !Kung San. La *trance* rende capaci gli uomini di compiere tre tipi di azione: cattura di grosse prede da parte dei cacciatori, cura della malattia, e controllo della pioggia attraverso l'uccisione di speciali «animali della pioggia». L'arte rupestre dei San e dei loro antenati mostra gli uomini intenti a svolgere queste attività. La *trance* viene rappresentata attraverso diversi segni visuali, come l'emorragia di sangue dal naso, il sudore, la danza, linee (o forme allungate) che perforano la testa, l'indossare copricapi con corna d'antilope e la parziale trasformazione degli uomini in animali, in specie antilopi. Gli uomini che mostrano i segni della *trance* sono raffigurati mentre s'inclinano su altri uomini ed estraggono da essi la malattia, intenti a colpire gli animali della pioggia oppure mentre catturano le fiere con mezzi rituali. Non vi sono indicazioni che quest'arte fosse considerata magica; le pitture raffigurano atti rituali ed esperienze visionarie attraverso le quali gli sciamani gestivano la relazione tra esseri umani, animali e spiriti dei morti. Questa relazione è il fulcro della società san e le pitture rupestri possono effettivamente essere la registrazione di pratiche risalenti ai tempi più antichi dell'Africa meridionale. [Vedi *KHOI E SAN, RELIGIONE DEI*].

Quando l'agricoltura iniziò a diffondersi a sud del Sahara, attorno al 1500 a.C., un importante sviluppo nell'ambito religioso accompagnò il graduale passaggio da un'economia di raccolta e caccia a un'economia agricola. Si trattò dell'emergere di culti territoriali, organizzati attorno a santuari locali e a sacerdoti connessi con la terra, la produzione di raccolto e la pioggia. Questi culti autoctoni fornivano a livello locale, di clan e di lignaggio, capi politici e religiosi. In Africa centrale, la tradizione orale e la storia conosciuta di alcuni culti territoriali, che risalgono anche a cinque o sei secoli fa, hanno costituito la chiave per la ricostruzione storica della religione di quest'area.

Quando nel 400-500 d.C. le culture del ferro penetrarono nell'Africa subsahariana, si diffusero nuovi miti, riti e forme simboliche. Si riteneva che i lavoratori del ferro fossero stati portati da un eroe culturale mitico; i fabbri erano considerati una casta speciale, soggetta a restrizioni rituali, e le forge dei fabbri venivano in alcuni casi assimilate a dei santuari. Al ferro stesso si attribuivano caratteristiche di sacralità. In buona parte dell'Africa occidentale, chi lavorava il ferro, i cacciatori e in alcuni casi i guerrieri erano parte di un complesso sacro di riti e simboli, posto sotto la tutela di un eroe culturale o di una divinità.

Nella Nigeria settentrionale sono state trovate più di centocinquanta figure di terracotta, databili dal 500 a.C. al 200 d.C., le più antiche sculture in terracotta dell'Africa subsahariana. Questa scultura, conosciuta come scultura di Nok, dal nome del sito dove furono rinvenute le statuette, rappresenta sia figure umane sia animali. Anche se è probabile che questi pezzi avessero un significato religioso, tanto come oggetti tombali quanto come oggetti rituali (o entrambi), il loro significato, fino a oggi, è completamente sconosciuto.

Le famose teste di bronzo di Ifẹ, in Nigeria, databili dal XII al XV secolo, potrebbero essere lontanamente correlate alle terrecotte di Nok. Le sedici teste di Ifẹ furono trovate in un terreno vicino al palazzo reale di Ifẹ. Le teste sono caratterizzate da fori ai quali si attaccavano barba e corona. Ogni testa può aver rappresentato uno dei fondatori delle sedici città alleate di Ifẹ e ognuna può aver portato una delle sedici corone. Tra gli Yoruba, la testa (*ori*) è ritenuta essere la titolare del destino della persona e la «testa» o destino del re è di indossare la corona. La corona era il simbolo dell'*aṣẹ*, o potere sacro, del re, che la testa o la corona potevano contenere. Le teste di bronzo erano prodotte anche nel Regno del Benin, situato a sud-est di Ifẹ e sua diretta emanazione, e servivano da altari per i re Bini defunti.

Nell'Africa meridionale le rovine delle mura del Gran Zimbabwe, nell'attuale Zimbabwe, appartenevano a un complesso culturale che si sviluppò agli inizi del XII secolo. Gran Zimbabwe fu la capitale politica dei re Shona per duecento anni, fino al 1450. Gli antenati della casa reale sembra fossero rappresentati da grandi sculture a forma di aquila con caratteristiche umane, che si ritiene fossero il cuore del culto degli antenati reali.

In Africa, nel periodo compreso fra il XIII e il XV secolo, tutte le nuove monarchie che si andavano instaurando diventavano sempre parte del sistema religioso. I sovrani, sacri o secolari, ottenevano il controllo totale o parziale dei preesistenti culti territoriali a livello locale. La tradizione orale generalmente registra l'incontro tra i re conquistatori e i culti autoctoni, che a volte dava vita a forme di resistenza. Questi incontri venivano spesso ricordati attraverso riti annuali che rievocavano la conquista iniziale e i conseguenti accordi tra il re e i culti autoctoni, il cui potere di controllo sulla terra era necessario per il benessere dello Stato. Per esempio, a Ifẹ vi è un cerimoniale annuale nel quale si mette in scena la sconfitta, il ritorno del locale dio creatore Ọbatala (noto anche come Oriṣa-nla) e la successiva restaurazione del suo culto nella città. In altri casi, i culti locali erano semplicemente sottratti al controllo e integrati nel culto reale. Così, per esempio, i re Lundu si appropriarono dei culti dedicati all'Essere supremo in Malawi, Zimbabwe e Mozambico e incorporarono i loro sacerdoti e profeti nella sfera regale.

Molti re erano considerati quali divinità o progenie di divinità ed erano spiritualmente connessi con la fertilità

della terra e con il benessere generale della popolazione. Anche in Buganda, nell'Uganda centrale, dove non avevano poteri mistici, i re erano comunque ritenuti persone cariche di sacralità. È oggi ammesso che l'istituzione della regalità sacra, che un tempo si credeva fosse una derivazione dall'antico Egitto date alcune similitudini generali di questa istituzione con le monarchie subsahariane, sia stata creata in modo indipendente in diversi luoghi dell'Africa continentale e non solo in Egitto. [Vedi *REGALITÀ NELL'AFRICA SUBSAHARIANA*].

Dal XVII fino all'inizio del XIX secolo, vi è testimonianza di due importanti cambiamenti: un aumento dei fenomeni di possessione e dei culti curativi, generalmente noti come culti di afflizione, e una maggiore enfasi attorno al concetto di Essere supremo. L'emergere di culti curativi popolari sembra essere collegato al crollo delle istituzioni politiche locali e al contatto con forze esterne e con nuove malattie. Il ben documentato culto Lemba, nella Repubblica Democratica del Congo occidentale, che risale a un periodo tra il XVII e gli inizi del XX secolo, era uno tra i molti culti terapeutici *ngoma* («tamburo»), che erano e ancora sono caratteristici delle religioni dei popoli di lingua bantu dell'Africa centrale e meridionale. Durante lo stesso periodo, la crescente importanza del concetto di Essere supremo sembra essere collegata all'allargamento della scala politica e al bisogno di spiegare i cambiamenti diffusi nella sfera sociale e politica a un livello più universale.

Caratteristiche generali. La nozione dell'imperfetta natura della condizione umana è comune alla maggior parte delle religioni africane. Quasi ogni società ha un mito di creazione che racconta le origini della vita umana e della morte. Secondo questo mito, i primi esseri umani erano immortali; non c'era sofferenza, malattia o morte. Questa situazione aveva termine a causa di un incidente o di un atto di trasgressione. Qualsiasi fosse la causa, il mito spiega perché la malattia, la fatica, la sofferenza e la morte siano fondamentali per l'esistenza umana.

Parallelamente a questa idea, vi è la nozione secondo cui i problemi della vita umana possono essere alleviati grazie all'azione rituale. Le religioni africane sono sistemi attraverso cui spiegare e controllare l'esperienza immediata. Non promettono la salvezza personale dopo la morte o la salvezza del mondo in un tempo a venire. La promessa delle religioni africane è il rinnovamento delle questioni umane qui e ora, una forma di salvezza mondana. Attraverso l'azione rituale, la sfortuna può essere dominata, la malattia rimossa e la morte rimandata. In generale, le situazioni negative possono essere trasformate in positive, almeno temporaneamente. Il presupposto è che gli esseri umani stessi siano ampiamente responsabili della propria malasorte e che siano anche in possesso degli strumenti rituali per dominarla. Le ragioni della sofferenza vanno cercate nei misfatti o nei peccati degli uomini, che offendono gli dei e gli antenati, e nelle tensioni sociali e nei conflitti che possono causare la malattia. I rimedi implicano la consultazione di sacerdoti e sacerdotesse che sanno scoprire il peccato o il problema sociale e quindi prescrivere la soluzione: per esempio un'offerta per placare una divinità offesa o un rituale per stabilizzare delle tensioni sociali. Credere nella perfettibilità degli esseri umani non è parte delle religioni tradizionali africane. Queste religioni forniscono però i mezzi per correggere determinati rapporti sociali e spirituali, che sono interpretati come causa della sfortuna, della sofferenza e anche della morte. Si ritiene che i valori sociali e morali tradizionali, garantiti dagli dei e dagli antenati, siano le linee guida per condurre un'esistenza giusta; queste regole e questi valori sono enfatizzati, durante le *performance* rituali, al fine di rinnovare l'impegno delle persone nei loro confronti.

Seguendo un'analisi di tipo teologico, si può affermare che le religioni africane contengano sia il principio monoteista sia quello politeista. La nozione di un dio supremo è largamente conosciuta nell'Africa tropicale e preesiste all'arrivo del Cristianesimo e dell'Islam. L'idea di un dio supremo esprime elementi escatologici e concezioni di fato e destino che sono parte di molte religioni africane. Il dio supremo, in quanto principio finale nascosto in ogni cosa, generalmente non è oggetto di un culto: non vi sono immagini, templi o sacerdoti a esso dedicati. Sono infatti inutili, perché egli si trova oltre le relazioni di reciprocità con gli esseri umani, dalle quali gli dei inferiori invece dipendono.

In contrasto con l'invisibilità e la distanza del dio supremo, gli dei inferiori e gli spiriti degli antenati, che spesso fungono da intermediari dell'Essere supremo stesso, sono costantemente coinvolti nella quotidianità. I loro altari, le loro immagini e i loro sacerdoti li rendono visibili e ne fanno aspetti importanti e tipici della vita tradizionale. Sono fonte di protezione o di malore, in funzione di quanto fedelmente sono serviti dagli uomini. La gente regolarmente frequenta i loro altari per pregare, ricevere consigli e fare offerte, normalmente sotto forma di sacrifici animali. Quindi le religioni africane, a seconda del contesto, sono politeiste e monoteiste. Il dio supremo può essere direttamente coinvolto in questioni che riguardano il destino ultimo e la sorte degli individui e del gruppo. Gli dei inferiori e gli antenati sono invece più direttamente coinvolti nelle questioni della vita quotidiana.

Dal punto di vista delle religioni africane, un essere umano è costituito dall'insieme delle componenti sociali, morali, spirituali e fisiche; l'individuo è visto quindi

come una composita totalità. Questo è il motivo per cui i conflitti sociali possono provocare malattia negli uomini e i misfatti di ordine morale causare malessere spirituale. Si ritiene che i rituali che hanno come scopo il ristabilimento delle relazioni sociali e spirituali possano condizionare la salute fisica e il benessere della gente.

La vita di una persona attraversa diversi stadi. Un importante compito della religione tradizionale è quello di condurre gli esseri umani lungo le più importanti tappe della vita: nascita, pubertà, matrimonio, vecchiaia, morte, ancestralità. Ogni fase ha i suoi obblighi e i riti di passaggio fanno sì che tutti conoscano le proprie responsabilità. In questo modo l'esistenza umana risulta essere modellata e disegnata. Importanti cariche tradizionali, come quelle di sovrano, capo e sacerdote, sono garantite dai riti di passaggio. Esistono altri rituali che dividono invece l'anno in stagioni e danno al ciclo annuale forma e ritmo. Le autorità rituali, come per esempio i divinatori, i profeti, i sacerdoti e i re sacri, collaborano a un comune fine religioso: la comunicazione tra il mondo umano e quello sacro. Santuari e templi facilitano questo processo favorendo l'unione dei due mondi attorno all'altare. Il compito del sacerdoti è quello di eseguire preghiere e sacrifici che trasmettano i desideri degli uomini al mondo spirituale; il sacerdote in cambio comunicherà il volere degli esseri spirituali al popolo.

Mitologia: creazione, eroi e trickster. I miti africani fanno riferimento soprattutto all'origine della specie umana e a quella delle istituzioni sociali e rituali. Spiegano sia la struttura del mondo sia le condizioni sociali e morali della vita umana. Molti miti di creazione immaginano uno stadio originario di ordine cosmico e unità, e raccontano di una successiva separazione o divisione tra divinità ed esseri umani, tra cielo e terra, tra ordine e disordine, che rese la vita umana soggetta alla morte. Questi miti spiegano perché gli esseri umani sono mortali, raccontando di come lo divennero. Quindi, presumono che l'umanità fosse originariamente immortale e che passò poi in una condizione di mortalità. I miti generalmente raccontano che la mortalità fu il risultato di un misfatto deliberato o accidentale, commesso da un essere umano, spesso una donna, o da un animale. Anche se a volte sorgono questioni riguardanti la responsabilità umana, il significato sotteso è che la morte sia necessaria, un risultato, di fatto, naturale; in caso contrario, gli esseri umani non sarebbero veramente umani e le sfere dell'umano e del divino non sarebbero adeguatamente separate.

Alcuni miti spiegano le origini e il significato della morte, mostrando come sia fondamentalmente connessa agli agenti della fertilità e della riproduzione: donne, cibo, sessualità e matrimonio. I Dinka del Sudan meridionale affermano che la prima donna disobbedì al dio creatore, il quale le chiese di piantare o battere solo un grano di miglio al giorno, per timore che colpisse la bassa volta del cielo con la sua zappa o il suo mortaio. Tutte le volte che sollevava il bastone per coltivare (o pestare) il miglio, colpiva il cielo, costringendo il cielo stesso e la divinità a sottrarsi. Come conseguenza gli esseri umani soffrirono la malattia e la morte e dovettero lavorare duramente per ottenere il loro cibo. In questo mito, il desiderio di pienezza (vita) della donna, che i Dinka giudicano con indulgenza, è il motivo che fece superare l'originaria e limitante prossimità tra gli uomini e la divinità. I Nuer, che abitano una regione vicina a quella dei Dinka, sostengono che all'inizio una fanciulla scese dal cielo con i suoi compagni per cercare cibo e si innamorò di un giovane uomo che incontrò sulla terra. Quando disse ai suoi compagni che desiderava restare sulla terra, questi ascesero al cielo e per dispetto tagliarono la fune che li aveva condotti al suolo, escludendo in tal modo definitivamente il collegamento con gli strumenti dell'immortalità. Il mito riflette la scelta che ogni donna nuer deve fare al momento del matrimonio, quando lascia la casa della fanciullezza e gli amici per andare a vivere con il marito. Secondo i Ganda dell'Uganda centrale, la prima donna disobbedì al padre, il dio del cielo, che costrinse il fratello della donna, la Morte, a venire nel mondo per uccidere alcuni dei figli della sorella. In Buganda, il fratello della giovane donna è colui che, secondo la tradizione, si occupa del matrimonio e ha diritto temporaneo su uno dei figli della sorella. Il mito implica che la morte è vista come la necessaria controparte della vita, come il fratello della madre è la necessaria controparte del matrimonio, ed è colui che ha diritto su uno dei figli della sorella. [Vedi *NUER E DINKA, RELIGIONE DEI*].

Un altro mito largamente diffuso tra le popolazioni di lingua bantu spiega le origini della morte come fallimento nella trasmissione di un messaggio. Alle origini, il dio creatore diede il messaggio della vita a un animale dai movimenti lenti (come il camaleonte o la pecora). In seguito divenne impaziente e diede il messaggio della morte a un animale più veloce (come la lucertola o la capra). L'animale veloce arrivò prima e consegnò il suo messaggio, e la morte divenne il destino del genere umano. In questo mito la naturale lentezza e la naturale velocità dei due animali determinano il risultato, rendendo la morte una conseguenza naturale e inevitabile. Altri miti enfatizzano la similitudine tra la morte e il sonno e l'incapacità del genere umano di evitare entrambi. Secondo questo mito, il dio creatore disse agli uomini di restare svegli fino al suo ritorno. Quando tornò, gli esseri umani si erano invece addormentati e non riuscirono così a sentire il suo messaggio d'immortalità.

Quando si svegliarono il dio diede loro il messaggio di morte.

I miti che narrano degli eroi raccontano come ebbero luogo le più importanti scoperte culturali, quali l'agricoltura e la lavorazione del ferro, e come si originarono le principali istituzioni sociali e rituali, quali il matrimonio, l'organizzazione di villaggio, il potere regale, gli ordini sacerdotali e i culti collettivi. Spesso le gesta di fondazione dell'eroe sono riattualizzate mediante rituali che hanno una funzione creativa e trasformativa. L'eroe può continuare a vivere tra la gente in forma spirituale, attraverso la presenza di un sacerdote o di un profeta, e diventare manifesto durante importanti occasioni rituali. Molte divinità africane si dice siano state eroi che morirono e poi ritornarono sotto forma di spirito, per fungere da guardiani e protettori del popolo. In Africa spesso mito e storia si sovrappongono e nel loro complesso costituiscono una spiegazione coerente del mondo sin dalle sue origini.

Un altro tipo di miti è rappresentato dalle narrazioni del trickster. Queste storie spaziano da racconti satirici fantastici a resoconti sulla creazione del mondo. Il trickster può essere un personaggio di una storia oppure una divinità attiva. Qualunque sia la forma che assume, la figura del trickster esprime la fondamentale ambiguità dell'esistenza umana. Egli è al contempo oggetto e artefice degli scherzi, astuto e stupido, creatore e distruttore. In quanto eroe culturale apparentemente fuorviato, il trickster porta nel mondo ordine e disordine, confusione e saggezza. Le sue divertenti avventure introducono un principio ampiamente condiviso in Africa: la vita raggiunge la sua completezza attraverso il bilanciamento degli opposti. Le azioni disordinate del trickster preparano la strada al nuovo ordine; la morte apre la strada alla vita. Secondo i Dogon del Mali centrale, Ogo, il dio trickster, distrugge la perfezione dei piani del dio creatore e riesce solo parzialmente a ricostruirli. Il trickster aiuta inoltre gli esseri umani a scoprire i pericoli nascosti della vita, grazie alla divinazione. Tra gli Yoruba della Nigeria occidentale, il dio Ẹṣu è sia agente dei conflitti sociali sia pacificatore nei mercati; egli è colui che confonde gli umani ed è il messaggero degli dei. La sua doppia natura unisce gli dei e gli esseri umani in modo cooperativo, grazie alla divinazione e al sacrificio, cui egli sovraintende. I racconti akanashanti che riguardano il ragno Ananse, nel Ghana meridionale, e i racconti riguardo a Hare nell'Africa orientale e meridionale esprimono una visione profonda e ironica delle debolezze e delle possibilità della natura umana. In generale, la mitologia africana del trickster esprime ottimismo riguardo ai paradossi e alle anomalie della vita, mostrando come l'intelligenza e l'umorismo possano prevalere in un mondo fondamentalmente imperfetto. [Vedi *TRICKSTER*, vol. 1; e, in questo volume, *TRICKSTER AFRICANI*].

Monoteismo e politeismo. Le religioni africane combinano in un singolo sistema princìpi di unità e molteplicità, trascendenza e immanenza; quindi generalmente racchiudono al loro interno aspetti sia monoteistici che politeistici. Spesso, come per esempio nel concetto yoruba di *aṣẹ*, vi è un principio di potere impersonale, grazie al quale ogni cosa ha una sua essenza. In contesti differenti, ciascun principio può emergere come *focus* primario del pensiero e dell'azione religiosi, anche se ognuno resta parte di un più ampio insieme.

Si potrebbe affermare che molti dei supremi, come princìpi ultimi, sono simili ai re sacri africani: regnano ma non comandano. Occupano il centro strutturale del sistema, ma solo raramente sono visti o uditi e quando ciò avviene è solo in forma indiretta. Per questo motivo gli dei supremi appartengono più alla dimensione del mito che a quella del rituale. Tuttavia, il mondo cesserà di esistere senza di loro, come un regno senza il re. Quindi, in molti casi il dio supremo è unico, onnisciente, onnipotente, trascendente, creatore, padre e giudice. Dai tempi dei primi contatti con i musulmani e i cristiani, gli Africani riconobbero che il loro dio supremo era lo stesso Dio del Cristianesimo e dell'Islam. Non si sa se le religioni africane fossero più o meno monoteiste un tempo rispetto a quanto lo sono oggi, anche se è certo che il concetto africano di Dio è cambiato nel tempo.

Divinità ed esperienza. A differenza degli Esseri supremi, che restano sullo sfondo della vita religiosa, le divinità minori e gli spiriti sono legati all'esperienza della vita quotidiana. Questi poteri sono immanenti e la loro relazione con gli esseri umani è reciproca e interdipendente. Hanno quindi bisogno di molti altari, templi, sacerdoti, culti collettivi, immagini, rituali e offerte per facilitare la loro costante interazione con la gente.

Gli dei e gli spiriti diventano realtà conosciute perché interagiscono direttamente con la vita degli uomini. Spesso sono associati agli elementi della natura come il fulmine, la pioggia, i fiumi, gli animali selvaggi e le foreste; possono essere interpretati come immagini o simboli di realtà psicologiche e sociali collettive che evocano questi fenomeni naturali per i loro aspetti di potere, pericolo o auspicio. La forma più comune d'incontro tra l'umano e il divino è la possessione spiritica, la temporanea presenza di una divinità o di uno spirito nella coscienza di una persona. Essa può aver luogo in un contesto rituale formale o durante il normale corso della vita quotidiana. In Africa, come altrove, il comportamento indotto dalla possessione è culturalmente plasmato e altamente simbolico. Non è né patologico né fisiologicamente incontrollabile. È parte integrante della religione e ha un ruolo preciso al suo interno. In alcune

società la possessione è considerata una forma di afflizione, e lo scopo è quello di espellere il dio o lo spirito intruso, in modo tale che l'individuo sofferente possa ritornare a una vita normale. Dopo che il dio o lo spirito, attraverso la voce della persona malata o attraverso la divinazione, ha reso noti i motivi della sua apparizione, si presentano delle offerte in modo tale che lo spirito parta. Abitualmente la causa è un misfatto o un peccato, che deve essere riparato attraverso l'azione rituale. In altre società la possessione può essere un fenomeno più desiderabile. Gli uomini possono cercare regolarmente di venire in contatto con le loro divinità, anche per identificarsi personalmente con esse, attraverso danze che inducono la possessione e che hanno effetti psicologici e sociali benefici.

Medium, divinatori e profeti. Può succedere che una divinità desideri intrattenere una relazione speciale con un individuo. La divinità generalmente rende manifesto il suo desiderio attraverso la malattia. A volte la malattia è interpretata come una chiamata sacra che si manifesta attraverso la possessione. La cura prende la forma di un apprendistato o di un'iniziazione al servizio della divinità e porrà l'individuo in condizione di duraturo debito nei confronti della società. Di conseguenza, l'uomo o la donna prescelti diventano professionalmente legati a un altare e *medium* della divinità, consacrati alla cura degli afflitti. L'uomo o la donna tratteranno la malattia e i problemi sociali durante le sedute in cui agiranno come *medium*. La cura inizia con un pagamento in denaro e con l'interrogazione del cliente da parte dello spirito, che parla attraverso il medium. Le domande devono essere poste con abilità e focalizzate sulla situazione sociale del cliente. I rimedi abitualmente prevedono consigli di ordine morale, prescrizioni di erbe, azioni rituali e a volte l'obbligo di diventare membro di un particolare culto collettivo, come succede per esempio tra i popoli di lingua bantu. Può accadere che il cliente stesso possa già aver pensato a una diagnosi e ai rimedi che il *medium* propone oppure la seduta può rivelare nuove prospettive e procedure. In entrambi i casi il cliente lascia la consultazione sapendo che il suo problema è stato investigato in modo esperto e che ha ricevuto consigli autorevoli. [Vedi *BANTU DELL'AFRICA CENTRALE, RELIGIONE DEI*].

In Africa, la distinzione tra *medium*, divinatori, sacerdoti e profeti è fluida e sono facili le transizioni da una condizione all'altra. Generalmente, i divinatori e i *medium* sono consulenti spirituali, mentre i profeti sono dei *leader*. I profeti possono rivolgersi direttamente al popolo con programmi d'azione e promuovere movimenti politici e religiosi. Per tale motivo i profeti sono spesso all'origine di cambiamenti politici e religiosi. In situazioni di diffusa agitazione politica, i *medium* possono sviluppare poteri profetici e promuovere cambiamenti socio-religiosi. Fu ciò che accadde durante l'epoca coloniale in Africa orientale: i profeti tradizionali diventarono *leader* della resistenza politica in Sudan, Uganda, Tanzania e Zimbabwe. In Kenya, il movimento di resistenza Mau Mau fu sostenuto e alimentato anche attraverso procedimenti rituali tradizionali.

Una forma più indiretta di comunicazione spirituale prevede l'uso di strumenti di divinazione, come le conchiglie cipree, le tavolette di pelle, le interiora degli animali, le noci di palma, il setaccio, le ossa di piccoli animali e le tracce lasciate dagli animali. Dopo un'accurata interrogazione del cliente, il divinatore manipola e interpreta il suo materiale in modo da arrivare a una diagnosi. Questi sistemi funzionano secondo una tipologia fondamentale di problemi umani, di aspirazioni e di fattori causali. Il divinatore applica questo modello al caso del suo cliente, manipolando l'apparato divinatorio.

Il sistema di divinazione più complesso, in Africa, è quello di Ifa. Lo praticano gli Yoruba della Nigeria meridionale, e sotto varie forme gli Igbo, gli Igala e i Nupe della Nigeria, gli Ewe del Togo e i Fon del Benin. È costituito da un ricco *corpus* di componimenti poetici che sono collegati a un insieme di 256 segni divinatori. Quando uno dei segni viene lanciato, il divinatore recita i versi pertinenti al segno stesso. Questi raccontano dei problemi della vita reale, esperiti nel passato dagli dei e dagli antenati. Il cliente sceglie la poesia che meglio si adatta alla sua situazione, senza rivelare al divinatore il suo problema. Quindi pone altre domande e il divinatore fa ulteriori lanci della sua catena di divinazione, fino a quando il cliente scopre tutti i pericoli e i benefici potenziali che il destino gli ha riservato e gli strumenti rituali per assicurare il migliore risultato possibile. Come tutti i sistemi di divinazione, le predizioni di Ifa sono generali e aperte all'interpretazione. Il valore della divinazione risiede nel processo decisionale che offre al cliente e non nella precisione delle predizioni. Le procedure di divinazione implicano che il cliente (e spesso la sua famiglia) esamini in modo completo i problemi, al fine di valutare le possibili conseguenze delle azioni compiute e ottenere indicazioni da un professionista. Il risultato è costituito da una serie di azioni che sono oggettivamente fondate, sanzionate dalle divinità e socialmente accettabili.

I divinatori e i *medium* utilizzano per il trattamento dei clienti dei metodi che normalmente implicano un insieme di mezzi psicologici, sociali, medici e rituali. Molte malattie sono considerate come esclusivamente africane e quindi non trattabili attraverso gli strumenti della medicina occidentale. Queste includono i casi di infertilità, i disordini dello stomaco e una varietà di ma-

lesseri causati dallo stress e dall'ansia. Le cause di queste malattie sono generalmente attribuite a fattori sociali, spirituali o fisiologici, singolarmente presi o associati tra loro. Quindi, proprio a causa della credenza nell'origine sociale della malattia e della sfortuna, i problemi di una persona saranno tipicamente attribuiti ai suoi misfatti o alla cattiva intenzione di altre persone. Fondamentale è anche la concezione per cui la religione è un fenomeno che coinvolge la persona nella sua totalità, comprendendo sia il suo benessere fisico sia quello spirituale.

In conseguenza del fatto che il Cristianesimo europeo si riferiva solo a questioni spirituali, le società africane hanno modellato una loro forma di Cristianesimo, i cui rituali sono invece indirizzati a sanare i mali tanto fisici quanto spirituali della società. Questo fu l'approccio dei profeti delle Chiese indipendenti, che usarono il potere delle preghiere e dei rituali cristiani per curare malattie fisiologiche e psicologiche, in modo simile a come facevano le religioni indigene. L'Islam è stato adattato in Africa secondo analoghi criteri. Anche se la medicina occidentale è riconosciuta e richiesta per il trattamento delle infezioni e delle ferite, le tecniche rituali continuano a essere usate sia in contesto rurale sia in ambito urbano proprio in conseguenza delle concezioni africane circa i fondamenti sociali e spirituali della salute e del benessere della persona. Laddove i due sistemi sono disponibili, la popolazione tende a usarli entrambi. Alcuni elementi tipici delle religioni tradizionali, come per esempio i riti indirizzati agli spiriti degli antenati e alle divinità della natura, sono stati in parte distrutti dalla crescente urbanizzazione, ma quest'ultima ha anche creato nuovi problemi sociali, psicologici e spirituali per i quali divinatori e *medium* hanno sviluppato metodi di trattamento. [Vedi *AFFLIZIONE, CULTI DI*].

Rituali: sacrificio e riti di passaggio. Il rituale è il fondamento delle religioni africane. Essere posseduti dagli dei, parlare il linguaggio rituale, presentare offerte ed eseguire i sacrifici oppure accompagnare i fanciulli nel passaggio verso l'età adulta significa modellare l'esperienza secondo schemi normativi di significato e quindi controllare e rinnovare continuamente il mondo. La sfera rituale è la sfera nella quale il mondo quotidiano e quello spirituale comunicano l'uno con l'altro, unendosi in un'unica realtà. Quasi ogni rituale africano è perciò un'occasione nella quale l'esperienza umana è trasformata moralmente e spiritualmente. Le due più importanti forme di rituale africano sono il sacrificio animale e i riti di passaggio. Entrambe seguono il medesimo modello.

Il sacrificio di animali e le offerte di prodotti vegetali svolgono il ruolo di una transazione bidirezionale tra il mondo delle divinità e quello degli esseri umani. Le offerte vegetali e le vittime animali sono i princìpi di mediazione. Sono offerti agli dei e agli spiriti in cambio dei loro favori. Il sacrificio animale è particolarmente importante perché la vita della vittima e il suo sangue sono potenti forze spirituali. Nell'uccisione della vittima, la sua vita è rilasciata e offerta agli dei per la loro sopravvivenza in cambio della loro protezione, in particolare quando la vita umana è minacciata. L'atto di sacrificare può inoltre trasferire la malattia all'animale vittima, che quindi serve come capro espiatorio. Un animale può anche essere sacrificato in modo che il suo sangue possa agire come barriera contro le forze spirituali malefiche. Polli, pecore e capre sono gli animali sacrificali più comuni; il bestiame è invece spesso sacrificato tra le popolazioni pastorali. Gli animali sacrificati possono avere determinate caratteristiche di colore, taglia e comportamento, che li rendono simbolicamente adeguati a specifiche entità spirituali. Attraverso invocazioni, preghiere e canti, si rendono noti i desideri umani, si confessano i peccati, e le forze spirituali sono attratte nella scena del sacrificio. Generalmente, le parole rituali svolgono una duplice funzione: consentono di esprimere i propri desideri e aiutano a realizzare i desideri stessi, attraverso il potere del discorso rituale. [Vedi *MUSICA E RELIGIONE NELL'AFRICA SUBSAHARIANA*; e *TEATRO RELIGIOSO AFRICANO*].

I sacrifici sono eseguiti in differenti occasioni, che possono essere legate al susseguirsi delle stagioni, alla cura, ai momenti critici della vita, alla divinazione e ad altri tipi di rituali, ma sono sempre sequenze rituali isolabili. I sacrifici nei quali si condivide la carne della vittima confermano e rafforzano il legame tra gli esseri umani e le forze spirituali, alle quali viene offerta una parte della carne. Si possono eseguire anche rituali di purificazione, in modo che i partecipanti siano purificati dai potenti e sacri elementi del sacrificio. I principali riti sacrificali hanno generalmente la seguente struttura: consacrazione, invocazione, immolazione, comunione e purificazione. A livello sociale, i sacrifici e le offerte uniscono gli individui e i gruppi, rinforzando i comuni legami morali. Il sacrificio del sangue è un atto reciproco che unisce gli dei e gli esseri umani in un circuito di unità morale, spirituale e sociale. In tal modo il sacrificio ristabilisce l'equilibrio morale e spirituale – il sano equilibrio tra persona e persona, tra gruppo e gruppo e tra esseri umani e potenze spirituali – che consente il flusso positivo della vita sulla terra. Il sacrificio, in quanto dono sacro della vita agli dei, espia i misfatti compiuti dagli uomini e supera gli ostacoli umani al flusso della vita; si tratta quindi di un punto chiave delle religioni africane.

I riti di passaggio sono caratterizzati da una struttura

in tre fasi: riti di separazione, transizione e integrazione. Il loro scopo è quello di creare e confermare le trasformazioni significative del ciclo della vita (nascita, attribuzione del nome, pubertà, matrimonio, morte, ancestralità), del ciclo ecologico e temporale (semina, raccolto, cambiamenti stagionali, cicli lunari e solari, nuovo anno) e dell'accesso ad alte cariche istituzionali. Senza questi riti non vi sarebbe un modello significante capace di regolare la vita tradizionale e non vi sarebbero istituzioni sociali durature.

La fase più importante di queste cerimonie è quella centrale o liminale, cioè il momento di transizione. In questa fase gli individui sono moralmente costruiti come «nuovi» esseri sociali. I neonati diventano esseri umani, i bambini diventano adulti, gli uomini e le donne sono trasformati in mariti e mogli, gli adulti diventano anziani, i principi diventano re, e i defunti assurgono al ruolo di antenati. Anche le transizioni stagionali sono segnate e celebrate nel medesimo modo. Il vecchio anno si trasforma in quello nuovo e la stagione arida nella stagione delle piogge.

Modellare le persone e il tempo implica la distruzione simbolica del vecchio e la creazione del nuovo. Si tratta di un processo duale di morte e di rinascita che mette in atto simboli d'inversione, bisessualità, travestimento, nudità, morte, umiltà, sporcizia, intossicazione, sofferenza e infantilismo. Questi simboli di liminalità rituale hanno allo stesso tempo connotazioni positive e negative, rappresentando la situazione paradossale del ventre/tomba – la via di mezzo durante la quale l'individuo non è né quello che era né quello che sarà. Nello stadio liminale, gli individui sono delle anomalie temporanee, spogliati del loro precedente io, pronti a diventare qualche cosa di nuovo. Analogamente, il tempo tra le stagioni e quello tra gli anni non appartiene né al vecchio né al nuovo, ma a entrambi. La fase di transizione è un tempo fuori dal tempo, durante il quale l'ordine abituale delle cose è invertito o sospeso, pronto per essere ristabilito e rinnovato. Durante la cerimonia Apo del Nuovo Anno, celebrata dagli Ashanti, la gente esprime apertamente il proprio risentimento nei confronti dei vicini, dei capi e dei re al fine di «calmare» le proprie tensioni e liberare la società dai conflitti che possono arrecare danno prima che l'ordine venga ristabilito e il nuovo anno abbia inizio.

Il più importante rito di passaggio è quello che inizia i giovani all'età adulta. Attraverso di esso non solo la società spinge i giovani verso un nuovo ruolo sociale, ma li trasforma interiormente, plasmando le loro disposizioni morali e mentali nei confronti del mondo. Un periodo di formazione può essere parte di questo processo. Un ragazzo nuer, per esempio, dice semplicemente al padre che è pronto per ricevere i segni di *gar* – sei linee orizzontali incise sulla fronte. La sua socializzazione è già stata accettata. In molte società dell'Africa occidentale il rito si tiene all'interno dei limiti dei boschi dedicati all'iniziazione, dove agli iniziati vengono fornite istruzioni morali e religiose. Questi riti possono durare anni e sono organizzati all'interno di società di iniziazione maschili e femminili, come per esempio la società Poro tra i Senufo della Costa d'Avorio, del Mali e del Burkina Faso. Attraverso storie, proverbi, canzoni, danze, giochi, maschere e oggetti sacri, ai ragazzi e ai giovani s'insegnano i misteri della vita e i valori del mondo adulto. I riti definiscono la posizione degli iniziati in relazione alla divinità, alla società, a loro stessi e al mondo. Possono essere praticate delle scarificazioni corporee, e la circoncisione come la clitoridectomia sono spesso parte di queste pratiche. Il significato dei segni corporei è molto ampio. Tra i Gbaya del Mali si incide leggermente lo stomaco degli iniziati con una «ferita mortale» che rappresenta la «morte» dell'infanzia. Generalmente, i segni corporei indicano che la transizione all'età adulta è permanente, personale e sovente dolorosa e che la società ha lasciato con successo il suo segno sull'individuo.

Persone, antenati e morale. Le concezioni africane di persona o individuo hanno molti tratti comuni. Generalmente, l'individuo è considerato come un'entità composita e dinamica; consiste di diversi aspetti, sociali, spirituali e fisici, e ammette un certo grado di vitalità. L'individuo è inoltre aperto a essere posseduto dalle divinità e la sua storia di vita può essere predestinata prima della nascita. Dopo la morte, l'individuo diventa un fantasma e nel corso di diverse generazioni si unisce all'entità impersonale rappresentata dagli antenati. Ogni aspetto e potenzialità della persona, a volte descritto erroneamente come anima multipla, è importante e riceve particolare attenzione rituale in contesti differenti.

Nelle società dell'Africa occidentale, il successo o il fallimento della vita di una persona sono spiegati in funzione del destino personale, che viene attribuito all'individuo dal dio creatore, prima della nascita. Il destino è conferito da un antenato (generalmente un nonno), che in parte nasce nuovamente nella persona prescelta e agisce come guardiano spirituale durante il corso della vita. Anche se i destini sono ampiamente predeterminati, vi è una parte che resta alterabile in senso positivo o negativo dagli dei, dagli stregoni e dalle streghe, e dagli antenati tutelari. Per realizzare pienamente il proprio destino, è necessario fare frequente ricorso alla divinazione per capire che cosa il destino abbia in serbo e per assicurare la migliore riuscita possibile. Il successo e il fallimento nella vita sono quindi attribuiti sia all'iniziativa individuale sia al destino ereditato dagli antenati. Dopo la morte, l'aspetto immortale della per-

sonalità ritorna al dio creatore, pronto a rinascere all'interno del medesimo lignaggio. Nelle società in cui il concetto di destino è assente, il principio più importante tra quelli che caratterizzano la vita è la componente ereditata dal lignaggio ed è questa che sopravvive dopo la morte.

La personalità umana è permeabile alla divinità. Nelle occasioni rituali la coscienza di un individuo può venire momentaneamente sostituita dalla presenza di un essere spirituale. Spesso la personalità della divinità assomiglia a quella dell'individuo; i *medium* professionisti possono avere diverse divinità o presenze spirituali a propria disposizione. Si dice che questi montino «sulla testa» o «sulla schiena» del *medium*. Quasi chiunque può essere oggetto di una qualche forma di possessione, che, quando controllata all'interno di un rituale, può avere effetti terapeutici.

Al momento della morte sorgono nuovi problemi, relativi all'identità sociale e spirituale. Quando una famiglia perde un suo componente, soprattutto se si tratta di un uomo o una donna anziani, si crea un grave vuoto morale e sociale. La famiglia nella sua totalità deve riempire questo vuoto attraverso cerimonie funerarie. Allo stesso tempo il defunto dovrà sottostare a mutamenti spirituali, allo scopo di trovare un posto sicuro nell'aldilà e restare in contatto con la famiglia lasciata. Grazie alla costruzione di un altare all'antenato, e talvolta realizzando la maschera e il costume dell'antenato, si può ottenere questo obiettivo.

Quasi ogni famiglia e villaggio ha i suoi altari dedicati agli antenati, e ogni città i suoi eroi che la fondarono e continuano ancora a proteggerla. Al principio, gli antenati aiutarono nella realizzazione del mondo; diedero la vita agli uomini, li condussero nella loro attuale patria, crearono l'agricoltura, stabilirono le regole sociali, fondarono i regni e inventarono la lavorazione del ferro e le arti. Le loro azioni furono alla base dei miti, della storia e della cultura africani. Che gli antenati siano vissuti nel passato remoto oppure in un'epoca più recente, essi sono considerati spiriti immortali, che trascendono il tempo storico. Attraverso la possessione e i riti di *trance*, gli antenati continuano a comunicare con i propri discendenti, che cercano il loro aiuto nelle questioni della vita quotidiana. Le immagini scolpite degli antenati non vogliono né rappresentare né essere raffigurazioni astratte, bensì piuttosto concettuali ed evocative. Attraverso forme stilizzate e dettagli simbolici, le immagini esprimono le caratteristiche dell'antenato e fanno sì che la sua realtà spirituale sia presente tra la gente. In tal modo le icone degli antenati mettono in relazione il mondo dei vivi con il mondo dei morti, per il bene della vita umana.

La relazione tra la comunità dei vivi e gli spiriti dei morti, a volte erroneamente chiamata «culto degli antenati», ha una potente dimensione sociale e psicologica e svolge un ruolo vitale praticamente in ogni società africana. Ciò vale soprattutto per le società senza Stato di piccola scala, in cui le regole socio-politiche sono quasi completamente controllate da un sistema di discendenza. In questo tipo di società, gli antenati sono il centro dell'attività rituale, non perché vi sia una specifica paura della morte o una forte credenza nella vita dopo la morte, ma perché il sistema di discendenza è importante nella definizione delle relazioni sociali. Nei sistemi politici più complessi, gli antenati reali spesso diventano gli dei dello Stato. A un livello superiore rispetto ai re e agli anziani, gli antenati definiscono e regolano le relazioni sociali e politiche. Possiedono la terra e il bestiame, e controllano la prosperità dei gruppi di lignaggio, dei villaggi e dei regni. In particolare, quando arriva la sfortuna, attraverso la divinazione si consultano gli antenati per scoprire quale misfatto ne ha suscitato l'ira. Gli antenati sono inoltre regolarmente ringraziati, durante le feste cerimoniali, per la loro vigile attenzione, da cui dipende il benessere della comunità.

Non tutti possono divenire antenati. Solo quelli che guidarono le famiglie e le comunità nel passato come fondatori, anziani, capi o re potranno servire nell'aldilà come le guide politiche e sociali del futuro. La gente ordinaria, dopo la morte, assumerà invece il ruolo di fantasma. Questi spiriti richiedono attenzione rituale nel momento della sepoltura, ma poi sono allontanati perché possano «riposare» in pace, mentre l'influenza positiva degli antenati è invocata generazione dopo generazione. Gli antenati morti da poco tempo ricevono più frequenti attenzioni, soprattutto presso gli altari familiari. Tali antenati non sono celebrati né in senso devozionale né in senso idolatrico, ma sono onorati e a loro si rivolgono preghiere in quanto *leader* più anziani della comunità dei viventi.

Le sofferenze e le sfortune provocate dagli dei e dagli antenati sono punizioni che mirano a correggere il comportamento umano. Al contrario, le sofferenze e le sfortune causate dalla stregoneria e dal sortilegio sono inutili e socialmente distruttive; rappresentano inequivocabilmente il male. Il concetto africano di male parla di un'umanità perversa: lo stregone e il praticante il sortilegio. L'immagine africana di queste figure è quella di un'umanità che si rivolta contro se stessa. Gli stregoni agiscono solo durante la notte, volano nell'aria, camminano sulle mani o sulla testa, danzano nudi, fanno festa sui cadaveri, sono caratterizzati da un'insaziabile e incestuosa lussuria (nonostante la loro impotenza sessuale), uccidono i loro parenti e vivono nella foresta con gli animali selvaggi. Questo immaginario simbolico è coe-

rente con il carattere sociale dello stregone: sgradevole, ambizioso, mentitore e invidioso.

Le accuse di stregoneria e di sortilegio funzionano quindi come strumenti di controllo sociale. Nel passato, chi veniva accusato di stregoneria e di sortilegio era costretto a confessare, altrimenti era condannato a morte o espulso dalla società. Le accuse di stregoneria, inoltre, consentivano ai membri di un medesimo lignaggio che si trovassero in conflitto tra loro di separarsi e di stabilirsi altrove, garantendo quindi il ritorno dell'ordine nel villaggio. In Africa, le accuse di stregoneria proliferavano in quei contesti in cui l'interazione sociale era intensa ma debolmente definita, come tra i membri della medesima famiglia estesa o gruppo di lignaggio. In questi casi si riteneva che la stregoneria fosse un potere ereditato, di cui non si era consapevoli fino a quando non si veniva accusati. In altre situazioni era pensata come una pratica di sortilegio deliberatamente perseguita, detta anche magia nera, che agiva a lunga distanza ed era capace di colpire anche da un lignaggio all'altro. Che si trattasse di stregoneria inconsapevole o di sortilegio deliberato, colui che veniva accusato di tali pratiche era considerato fondamentalmente antiumano e quindi principio del male, in un mondo che era governato da forze essenzialmente morali e sociali. [Vedi *STREGONERIA AFRICANA*].

Altari, templi e arte religiosa. Gli altari e i templi sono canali di comunicazione con il mondo spirituale e possono anche essere i luoghi in cui divinità e spiriti risiedono. Gli altari possono avere una forma semplicemente naturale, come le foreste, le ampie rocce, i fiumi e gli alberi, dove le divinità e gli spiriti possono vivere. Ogni paesaggio africano ha luoghi di questo tipo che costituiscono il centro dell'attività rituale. Gli altari realizzati dagli uomini variano nella forma. Un semplice ramo di albero piantato nella terra è, tra i Nuer, l'altare di uno spirito della famiglia. Tra gli Ashanti invece un edificio rettangolare funge da cappella per i seggi degli antenati. Qualsiasi sia la forma, l'altare africano agisce da incrocio simbolico, luogo dove i percorsi della comunicazione tra mondo spirituale e mondo umano si intersecano. Se l'altare serve da tempio, cioè da luogo dove risiede un essere spirituale, viene costruito a forma di casa, come i «palazzi» degli antenati reali in Buganda. Questi altari abitualmente erano costituiti da due parti: la sezione frontale, dove il sacerdote e i fedeli si raccolgono, e la sezione posteriore, dove risiede il dio o lo spirito. L'altare si erge tra le due sezioni e le unisce assieme.

Gli altari e i templi spesso contengono immagini scolpite che raffigurano divinità, spiriti e antenati; talvolta queste immagini funzionano esse stesse da altari. [Vedi *ICONOGRAFIA AFRICANA TRADIZIONALE*]. Le figure scolpite possono fungere da altari per la comunicazione con gli esseri spirituali e come luogo dell'incorporazione fisica degli spiriti stessi. I Baule della Costa d'Avorio scolpiscono figure che rappresentano lo sposo spirituale, che ogni individuo ha nell'aldilà già prima d'essere nato. Le figure con fattezze umane sono quindi un altare attraverso cui si può propiziare lo spirito. I popoli di lingua dan della Liberia e della Costa d'Avorio scolpiscono maschere lignee per rappresentare e incorporare spiriti della foresta in modo che possano poi apparire alla gente dei villaggi.

Più in generale, l'arte rituale africana, incluse le maschere, i copricapo, gli oggetti sacri e rituali, segue definite forme stilistiche per poter esprimere i concetti religiosi e i principali valori sociali. Il copricapo *chi wara* scolpito a forma di antilope, tra i Bamana del Mali, rappresenta il mitico animale chiamato Chi Wara, che all'origine mostrò agli uomini come coltivare la terra; la forma ad antilope del copricapo esprime le qualità del contadino ideale: forza, industriosità e grazia. Il copricapo femminile e quello maschile danzano assieme, mentre le donne intonano canti per stimolare la competizione tra i gruppi di giovani coltivatori, al fine di ottenere i migliori risultati possibili. Le maschere Gẹlẹdẹ degli Yoruba onorano il potere spirituale delle donne, conosciute come «nostre madri». Questo potere è al contempo creativo (la nascita) e distruttivo (la stregoneria). La maschera Gẹlẹdẹ raffigura il volto calmo e sereno di una donna ed esprime la virtù femminile della pazienza. Al di sopra del volto, di solito, è scolpita una scena di vita quotidiana, perché si ritiene che il potere spirituale delle «madri» sia coinvolto in ogni aspetto della vita umana.

L'arte tradizionale africana è concentrata soprattutto sulla figura umana a causa delle caratteristiche antropocentriche e antropomorfiche delle religioni africane. Come abbiamo visto, la religione in Africa ha a che fare con i problemi della vita dell'uomo, le cui cause sono considerate di natura fondamentalmente umana. In questo modo, i conflitti sociali producono malattia, i misfatti degli uomini inducono gli dei e gli antenati a farsi portatori di sfortuna, e gli dei stessi hanno un carattere essenzialmente umano. Il pensiero africano tipicamente concepisce le forze sconosciute e invisibili della vita per analogia con le realtà umane, che sono invece conoscibili e controllabili. Di conseguenza, la scultura africana rappresenta gli dei, gli spiriti e gli antenati secondo una forma essenzialmente umana.

BIBLIOGRAFIA

'W. Abimbọla, *Ifá. An Exposition of Ifá Literary Corpus*, Ibadan 1976.

H. Abrahamsson, *The Origins of Death*, Uppsala 1951.

J.Ọ. Awolalu, *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*, London 1979.

J. Beattie e J. Middleton (curr.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, London 1969.
N.S. Booth, Jr. (cur.), *African Religions. A Symposium*, New York 1977.
E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963 (trad. it. *L'Africa*, Milano 1985).
E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956.
M. Fortes e Robin Horton, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge 1984.
M. Griaule, *Dieu d'eau*, Paris 1948 (trad. it. *Dio d'acqua. Incontri con Ogotemmêli*, Torino 2002).
J.M. Janzen, *Lemba, 1650-1930. A Drum of Affliction in Africa and the New World*, New York 1981.
I. Karp e Ch.S. Bird (curr.), *Explorations in African Systems of Thought*, Bloomington/Ind. 1980.
D. Lewis-Williams, *The Rock Art of Southern Africa*, Cambridge 1983 (trad. it. *L'arte della savana. L'arte rupestre dell'Africa australe*, Milano 1983).
G. Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford 1961.
J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, New York 1969.
G. Parrinder, *West African Religion*, 2ª ed. riv. London 1961.
T.O. Ranger e I.N. Kimambo (curr.), *The Historical Study of African Religion*, Berkeley 1972.
R.S. Rattray, *Ashanti*, Oxford 1923.
B.C. Ray, *African Religions. Symbol, Ritual, and Community*, Englewood Cliffs/N.J. 1976.
J.M. Schoeffeleers (cur.), *Guardians of the Land. Essays on Central African Territorial Cults*, Gwelo 1978.
P. Temples, *La Philosophie bantoue*, Elizabethville 1945, Paris 1949.
V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1967 (trad. it. *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale ndembu*, Brescia 2001).
Susan M. Vogel (cur.), *For Spirits and Kings. African Art from the Paul and Ruth Tishman Collection*, New York 1981.
D. Zahan, *Religion, spiritualité, et pensée africaines*, Paris 1970.
E.M. Zuesse, *Ritual Cosmos. The Sanctification of Life in African Religions*, Athens/Oh. 1979.

BENJAMIN C. RAY

Temi mitici

Comunemente si considera il mito come il principale prodotto intellettuale delle culture orali (così come i testi filosofici e teologici lo sono per le culture scritte). Tuttavia, ciò semplificherebbe eccessivamente la situazione africana. Sebbene i miti africani, come «vere drammatizzazioni» che spiegano come siano nate le realtà fondamentali, diano spesso corpo a profonde riflessioni, esistono altre forme di saggezza africana altrettanto perspicaci e significative dal punto di vista sistematico o religioso. I rituali, per esempio, spesso esulano dal mito poiché evocano l'esperienza viva di realtà controllate da simboli rituali formatisi in centinaia di anni. Le istruzioni iniziatiche possono essere costituite unicamente da proverbi che, sebbene banali presi uno a uno, insieme possono trasformare la visione della vita e conferire una sicurezza di sé e un atteggiamento nei confronti della vita che possono essere considerati il risultato principale della religione. Il più complesso sistema divinatorio spesso incarna una classificazione dei possibili eventi della vita e può fondarvi una filosofia impersonale e fondamentale. L'insegnamento di questi sistemi rituali, divinatori e di proverbi può non essere riprodotto dai miti. In effetti, molte religioni africane sembrano non avere molti miti.

Tuttavia, i miti ci offrono una profonda comprensione delle religioni africane. Ma ciò avviene solo se ci rendiamo conto che molti, se non la maggior parte, dei miti africani divulgati riguardano i racconti semifolclorici destinati ai bambini e agli estranei. Non possiamo negare l'esistenza di livelli esoterici di mitologia in molte culture. Ovviamente, il mito iniziatico di una cultura è spesso, parzialmente, il racconto per bambini di un'altra cultura, nonostante la narrazione in sé possa essere la stessa. A cambiare è il contesto, il significato generale, e l'integrazione della storia in una visione narrativa più ampia. Nell'interpretare la mitologia africana, quindi, dobbiamo soprattutto occuparci del contesto e del significato più ampi se vogliamo scoprire la visione delle fonti della realtà che da sola definisce il vero mito.

Non tutti i miti giustificano direttamente la vita cultuale quotidiana o le strutture sociali. Ad esempio, le potenze invocate nel culto quotidiano dei LoDagaa in Ghana (gli spiriti della terra, degli antenati e della magia) non sono quasi mai menzionate nel mito iniziatico dei Bagre (incentrato su Dio e sugli spiriti della savana: cfr. Goody, 1972, p. 31, e la sinossi a seguire «Mediatori tra ordine e disordine»). Ma ciò avviene perché il mito bagre riguarda le realtà primordiali che vi stanno dietro e riguarda l'ordinario culto del villaggio e gli spiriti a esso associati. In effetti, esso esprime la basilare visione della vita che anima i LoDagaa, senza il quale non potrebbero esistere.

Temi generali. In questo breve studio potremmo orientarci distinguendo quattro gruppi principali di temi nella ricca varietà di mitologie africane. Questa classificazione naturalmente non intende essere esaustiva. Il primo gruppo è basato sul primordiale incontro personale tra l'umanità e Dio, durante il quale il destino umano – e soprattutto i confini principali e le limitate condizioni di vita – viene determinato per sempre. Il secondo gruppo principale di miti riguarda il processo di mediazione, cambiamento e rinnovamento nell'universo, concentrandosi sulle figure talvolta demiurgiche che incarnarono questo processo all'inizio dei tempi: il trickster,

il fabbro, l'indovino, e il regale eroe culturale. Il terzo gruppo principale è incentrato sui modi in cui il presente universo, in tutti i suoi aspetti, è costituito da un equilibrio creativo generato dall'interazione di opposti dinamici, come il cielo maschile e la terra femminile (nella prima fase della creazione), l'eroe culturale e il mostro ctonio della terra (o il crudele sovrano), il re sacro e i popoli aborigeni, e addirittura i fratelli rivali o i gemelli sposati (nella fase successiva). La sessualità, la lotta e il sacrificio controllano le trasformazioni di questa storia mitica. Il quarto gruppo di temi principali include miti esoterici altamente filosofici riscontrati in molte religioni sudanesi e dell'Africa occidentale; queste sintesi teosofiche, note solo agli iniziati più importanti, sono incentrate sul concetto dell'uovo cosmico o della parola originaria, e sui più profondi misteri del sacrificio.

L'incontro personale con Dio. Molte religioni africane danno per scontate le forme basilari dell'universo, e i loro miti della creazione si concentrano invece sullo sviluppo della condizione umana. Ad ogni modo, solitamente Dio è l'attore principale di questi miti. Deve essere sottolineato che le religioni africane riconoscono universalmente un Essere supremo, e spesso esiste un culto diretto nei suoi confronti, che può essere personale (preghiere a Dio mattina e sera) o comune (durante crisi come carestie o siccità). Tali culti possono anche essere formali e messi in atto periodicamente dall'intero gruppo. Un tratto basilare dell'Essere supremo africano è il fatto che egli determina il destino umano, sia quello personale che quello universale (nei miti della creazione). Questi miti si basano su tale supposizione.

Secondo un mito, riscontrato in Sudan (la regione dell'Africa settentrionale tra il Sahara e i tropici che si estende dall'Atlantico al Mar Rosso) e nella regione costiera dell'Africa occidentale, Dio un tempo viveva vicino o sulla terra (poiché il cielo allora era vicino) finché una accidentale offesa nei suoi confronti (o una vera e propria disobbedienza, di solito da parte di una donna desiderosa di cibo migliore o più abbondante) lo obbligò ad allontanare il cielo e a spezzare il proprio legame diretto con l'umanità. Gli Ashanti (Ghana meridionale) affermano che Dio, Nyame (noto anche come Onyankopon), allontanò il cielo dalla terra perché scocciato dal fatto che un'anziana donna, mentre schiacciava il *fufu* (igname), battesse con il pestello sotto il pavimento del cielo. Così si arrampicò in cielo su un filo, essendo il Grande Ragno (Ananse Kokroko). Maliziosa, la vecchia ordinò ai figli di costruire una torre di mortai, uno sull'altro, fino al cielo. Mancandone uno, i figli lo presero dal fondo, e l'intera costruzione crollò uccidendo molte persone. Il tema del pestello che batte contro il cielo è sorprendentemente comune in questi miti. Sembrerebbe collegare il nutrimento e il compito principale della cultura, l'allevamento, all'alienazione da Dio. Tra i Pigmei Mbuti della foresta Ituri nella Repubblica Democratica del Congo, una struttura mitica simile riguarda invece la caccia, dato che gli Mbuti non sono allevatori. Il primo pigmeo forniva cibo a Dio cacciando, e le due mogli del pigmeo cucinavano e servivano i pasti della divinità, che tuttavia non potevano guardare direttamente. Ma la moglie più giovane lo guardò di sfuggita, e così i Pigmei furono banditi dal cielo sulla terra, per lavorare duramente e morire.

I Dinka (Sudan meridionale) sostengono che ci fosse una corda che pendeva dal cielo, e la gente poteva arrampicarvisi per parlare con Dio. Ma siccome una donna continuava a colpire il lato inferiore del cielo con il pestello, Dio ritirò il cielo e fece tagliare la corda. Una variante del mito dinka attribuisce la rottura originale tra umanità e divinità a fratricidi conflitti tra clan. Secondo i Nuer, un vicino gruppo etnico strettamente collegato ai Dinka, quando la gente invecchiava si arrampicava sulla corda, diventando nuovamente giovane, e poi tornava sulla terra per cominciare la vita da capo. Ma un giorno la iena (spesso simbolo o forma animale delle streghe), esiliata dal cielo, tagliò la corda. Da allora le persone non sono più state in grado di ricominciare le proprie vite, e perciò muoiono. I Lozi, o Rotse (Zambia nordoccidentale), affermano che le arroganti, disobbedienti e assassine tendenze dei primi esseri umani irritarono Dio a tal punto che questi alla fine decise di fuggire. Ma essi lo inseguivano ovunque. Senza un posto dove nascondersi, Dio consultò gli ossi della divinazione, che lo indirizzarono dal ragno. Per ordine di Dio, il ragno fece correre un filo fino al paradiso, e Dio e la sua famiglia ascesero al cielo. Il mito prosegue narrando che anche allora i primi antenati provarono a raggiungere Dio costruendo una torre di alberi tagliati, ma la torre crollò.

Il motivo della torre costruita per raggiungere il cielo è molto comune nelle varie versioni del mito della separazione tra cielo e terra riscontrate tra le popolazioni centrali di lingua bantu. Secondo i Luba (Repubblica Democratica del Congo) originariamente l'umanità viveva nello stesso villaggio di Dio. Ma il creatore, stanco del costante litigare nel villaggio, esiliò l'umanità sulla terra (ancora oggi si ritiene che i litigi di villaggio irritino Dio, danneggino la caccia e il raccolto, e addirittura impediscano le gravidanze e aumentino le morti). Qui gli uomini soffrirono la fame e il freddo e, per la prima volta, la malattia e la morte. Seguendo il consiglio di un indovino, che disse loro di tornare in cielo per riguadagnare l'immortalità, gli esseri umani cominciarono a costruire un'enorme torre di legno, che dopo mesi di lavoro raggiunse il cielo. I lavoratori in cima segnalarono il successo suonando un tamburo e alcuni flauti, ma

Dio non gradì il rumore e distrusse la torre, uccidendo i musicisti. I Kaonde, gli Lwena, i Lamba, i Lala, i Chokwe e altri popoli fanno risalire la propria dispersione a questo evento.

Evidentemente è pericoloso essere troppo vicini a Dio; l'umanità non può sopportare fusioni tanto potenti. La condizione umana è possibile solo quando Dio pietosamente si nasconde dietro la propria creazione e gli spiriti. Un esempio di ciò è offerto dall'atteggiamento dei popoli di lingua bantu, che considerano l'arcobaleno uno spirito serpente pericoloso anche solo a vedersi. Esso collega cielo e terra, i princìpi maschile e femminile; la sua comparsa «allontana» la pioggia e porta siccità. È considerato un agente primario o, in alcuni casi, addirittura una forma di Dio.

Ci sono molti tipi di miti che spiegano come la morte arrivò nel mondo. Il più comune è quello dei due messaggeri o del messaggio distorto. Secondo questo mito, Dio mandò due messaggeri all'umanità, il primo con il messaggio che gli esseri umani non sarebbero mai morti, il secondo con quello che sarebbero morti. Ma il primo messaggero (di solito il camaleonte, animale che presenta certe analogie con l'arcobaleno) viaggiò troppo lentamente, e il secondo (spesso la lucertola o la lepre) arrivò primo. La prima dichiarazione «fissò» la natura umana per sempre. D'altro lato, la morte può essere attribuita all'esilio primordiale dalla presenza di Dio. Secondo un altro mito, all'umanità venne detto di stare sveglia in attesa dell'arrivo di Dio con la dichiarazione dell'immortalità umana, ma tutti si addormentarono. C'è una complessa ironia in questa storia, poiché si basa sull'idea che il sonno sia un assaggio della morte. Solo se erano già immortali, gli umani sarebbero stati in grado di evitare il sonno. Essendo mortali, cedettero al sonno e alla morte. L'apparente arbitrarietà di tutti questi miti di interazione personale con Dio nasconde una necessità più profonda; tuttavia, se esaminata più attentamente, questa necessità afferma semplicemente che ciò che è, è, e perciò è nuovamente arbitraria. Il vero significato di questi miti, forse, è che la finitudine o la limitazione arbitraria è la vera essenza della vita: solo Dio vi sfugge, ed egli ha stabilito l'ordine presente.

In Africa, le distinzioni tra gruppi sociali sono spiegate attraverso le scelte fatte davanti a Dio all'inizio dei tempi. Secondo i Nyoro (Uganda orientale), Kintu, il primo uomo, chiese a Dio di assegnare i destini e i nomi ai suoi tre figli. Dio allora pose sei doni sul loro sentiero. Il maggiore vide subito il fagotto col cibo e iniziò a mangiare, portando sulla testa ciò che rimaneva e reggendo con le mani libere l'ascia e il coltello. In questo modo dimostrò di essere il «contadino» (*kairu*) ancestrale, avido e impulsivo. Il secondo figlio raccolse la stringa di cuoio, usata per legare il bestiame, perciò il suo destino fu quello del «pastore» (*kahuma* o *huma*). Il più giovane prese la testa di bue, segno che era il capo, o il «sovrano» (*kakama*), di tutti.

Nelle innumerevoli versioni di questo mito dei fatidici doni, riscontrato in tutta l'Africa subsahariana, è quasi sempre il fratello più giovane ad avere il destino migliore. Dio è visto come colui che per eccellenza determina il destino. Sorprendentemente, lo sciocco antenato che sceglie il dono sbagliato è spesso il fondatore del popolo che narra la storia, cosa che forse accadeva soprattutto durante il periodo coloniale. Nei comuni adattamenti del mito, l'Uomo Bianco era il fratello più giovane, l'Africano il più vecchio. Tuttavia, a volte, differenze culturali nascono da altri tipi di eventi. Gli Shilluk (Sudan meridionale) dicono che quando Dio cominciò a creare gli uomini, li fece di argilla di colore chiaro, dando vita all'uomo «bianco». Quando le sue mani erano ormai un po' sporche, fece gli Arabi e i Turchi «rossi». Verso la fine, le sue mani erano così sporche che il risultato furono gli Shilluk dalla pelle nera. I Fang del Gabon affermavano che all'inizio Dio viveva con in suoi tre figli, Uomo Bianco, Uomo Nero e Gorilla. Ma Uomo Nero e Gorilla disubbidirono a Dio, il quale si ritirò sulla costa occidentale con il suo figlio bianco, al quale diede tutta la propria ricchezza e il proprio potere. Gorilla si ritirò nelle profondità della foresta, mentre il triste popolo nero seguì il sole a ovest. Qui i neri trovarono la gente bianca, che lentamente li avvelenò (con la malaria). A causa di questo contatto, ora languono morendo e pensando al tempo in cui vivevano con Dio ed erano felici.

Mediatori tra ordine e disordine. Il più sorprendente mediatore mitico tra il continuo cambiamento primordiale e l'ordine divino è forse il trickster. [Vedi *TRICKSTER*, vol. 1; e, in questo volume, *TRICKSTER AFRICANI*]. Sicuramente una parte del significato del trickster africano è ben riassunta nell'esplicito nome attribuitogli dagli Nkundo (Repubblica Democratica del Congo centrale): Itonde («morte»). Itonde presenta molti tratti che lo collegano al tipico eroe culturale. Nato dalla prima coppia umana, Itonde crebbe rapidamente e presto divenne un capo. Tuttavia, si comportava in modo crudele e rapace (dandoci una immagine stereotipica del sovrano malvagio); per esempio, sterminò un enorme numero di Pigmei aborigeni. Ma come molti eroi culturali e re archetipici africani, Itonde si impegnò a soggiogare tutte le potenze aborigene, compreso Indombe, l'ardente (arcobaleno?) serpente, sovrano delle profondità della foresta e dei Pigmei. In quanto signore del serpente, Itonde prese possesso della terra, mentre il serpente, obbediente, andò giù nel fiume per controllare le acque e la pioggia per ordine di Itonde.

Tra gli altri successi di Itonde ci sono la creazione delle due colture fondamentali, banane e canna da zucchero. La canna da zucchero è frutto di due assassinii. Indombe aveva ucciso il fratello di Itonde, perciò, per vendicarsi, Itonde diede la caccia a un sostituto di Indombe. La vittima, un anonimo «uomo della foresta», provò a sfuggirgli trasformandosi in canna da zucchero, ma Itonde lo catturò, lo uccise e lo seppellì. Dal suo corpo nacquero piante di canna da zucchero, segno che la morte sacrificale è creativa.

La morte di Itonde, che rilasciò per sempre il proprio potere nel mondo, avvenne per il disobbediente ed egoistico desiderio di cibo di una delle sue mogli. Incinta e rosa da strani appetiti, chiese un certo frutto raro presente solo in una regione pericolosa. Quando Itonde morì nel cercarlo, le acque trasudate dal suo corpo formarono i primi fiumi paludosi (evidentemente Itonde e il serpente d'acqua Indombe erano stranamente simili). Dal suo cadavere emersero i primi vermi. Sua moglie partorì poi tutti gli altri insetti, così come i sei antenati degli Nkundo e le relative culture e, per ultimo, Lianja, il re ideale. Così, da Itonde, il trickster Morte, derivano le basi della cultura agricola, comprese le coltivazioni principali e il succedersi delle stagioni, così come le linee principali dell'organizzazione sociale e la sovranità, con tutta la sofferenza e la gioia implicate. L'intera vita umana deriva dalla Morte.

Secondo i Banda (Repubblica Centrafricana), Dio aveva due figli, Ngakola, che soffiò la vita nel primo uomo, e Tere, lo spirito dell'eccesso e della confusione. A Tere fu affidato il compito di portare tutte le specie animali e le acque generatrici di vita giù dal cielo in cesti. Ma, come nel caso dei costruttori della torre luba di cui abbiamo parlato prima, Tere era eccessivamente ansioso di annunciare i propri doni all'umanità e suonava il tamburo mentre stava ancora scendendo. I cesti gli scivolarono di mano e si schiantarono al suolo, gettando qua e là tutte le specie e le acque. Tere cercò di ricatturare gli animali; quelli che riuscì a prendere divennero le specie domestiche e quelli che gli sfuggirono mutarono la loro natura originale diventando selvatici. Lo stesso accadde con le piante, creando la distinzione tra specie selvatiche e coltivate. In tutta la regione del Sudan emergono figure come quella di Tere; nel Sudan orientale talvolta il nome è addirittura lo stesso. Nella zona in cui la savana sudanese si fonde con la foresta della Repubblica Democratica del Congo, i Bandziri, gli Yakoma e gli Azande lo chiamano Tule o Tore; i Mangbetu parlano del loro trickster come di Azapane e i Babua come di Mba; i Manja lo chiamano Bele mentre i Pigmei Mbuti narrano le storie di Tore.

Secondo gli Mbuti, Tore tenne per sé, nella foresta primordiale, il fuoco e la sessualità; la sua «vecchia madre» si scaldava vicino al fuoco mentre lui si lanciava attraverso gli alberi della foresta come una scimmia. Invece la prima coppia rabbrividiva nel freddo, umido sottobosco. Alla fine, il primo uomo rubò i tizzoni accanto alla donna addormentata e scappò nella foresta; Tore lo inseguì e recuperò il fuoco molte volte, ma alla fine fallì. La vecchia «morì» per il freddo, trasformandosi nella vendicativa Madre della foresta, che prende in trappola cacciatori solitari, rapisce bambini piccoli e governa i morti, ma che a volte benedice alcuni cacciatori con una fortuna eccezionale. Ma Tore, adirato per il furto e la morte della madre, maledì l'umanità con la morte. Ancora oggi vaga per la foresta, soprattutto sotto forma del serpente arcobaleno.

Le storie di Tore riscontrate tra le popolazioni di lingua bantu possono essere state influenzate dai miti pigmei; gli Azande sostengono che Tore (identificato col ragno) abbia dato alla gente l'acqua rubandola da una vecchia che l'aveva nascosta. Diede loro anche il fuoco, che fu tuttavia il risultato accidentale di una visita presso gli spiriti fabbri: il suo perizoma aveva preso fuoco, e scappando per la foresta aveva chiesto al fuoco di lasciarlo e di passare sugli alberi. Il fuoco lo ascoltò, ragion per cui oggi appare quando due bastoni vengono sfregati.

In genere, il trickster si presenta in modo più determinato nelle culture dell'Africa occidentale e sudanica, ma appare anche altrove. Lo troviamo in Sudafrica tra i Sotho e i Venda come Huveane, figura che è in parte dio e in parte eroe culturale. Anche alcuni San chiamano il creatore di ogni vita Huve; lo invocano durante la caccia ed egli presiede le iniziazioni. Huve potrebbe essere stato preso a prestito dai vicini di lingua bantu, ma il Kaggen, o Cagn, dei San meridionali è chiaramente la loro personale figura di creatore-trickster e dimostra che i concetti fondamentali sono originari. L'Huveane («piccolo Huve») bantu è anche l'eroe di molte avventure banali. Crescendo a una velocità impressionante, giocò molti scherzi a genitori e vicini, ma mentre i suoi genitori prosperavano straordinariamente gli altri abitanti del villaggio erano fuori di sé dalla rabbia e dall'invidia. Essi cospirarono per ucciderlo ma fallirono sempre. Si narra che alla fine Huveane ascese al cielo, ma tornerà un giorno per portare felicità e prosperità al genere umano.

Il trickster preferito dei popoli di lingua bantu, tuttavia, non ha nulla a che fare con la creazione o con il primordiale modellamento della cultura: egli è rappresentato dalla folclorica Lepre (in alcune culture lo Sciacallo), prototipo di Fratel Coniglietto ne *I racconti dello zio Tom*. In molte culture bantu i primordiali e creativi ruoli del trickster sembrano essere stati assorbiti dalla figura generale del «sovrano aborigeno» (spesso mo-

struoso o serpentino) sconfitto dal re archetipico, il secondo, più raffinato, eroe culturale, che stabilì così la società umana.

La divinazione è uno dei modi principali per trattare il disordine e ricavarne ordine. Spesso il trickster è il divinatore primordiale e il protettore dei divinatori; in particolare, i vari trickster ragno, esistenti nelle culture che vanno dal Mali al Ghana attraverso la Repubblica Democratica del Congo, sono quasi sempre associati con la divinazione. Il primo divinatore è una figura importante in molti miti. Per esempio, ci sono molte versioni diverse su come sia nato il sistema divinatorio Ifa o Fa (impiegato dagli Yoruba in Nigeria e dai Fon in Benin, Togo e Ghana). Un comune racconto yoruba narra che l'Essere supremo, Ọlọrun, o Olodumare, creò due esseri affinché governassero il mondo al suo posto, Ọbatala (chiamato anche Orișa-nla), demiurgo e archetipo reale, e Ọrunmila (o Ifa), fonte di saggezza. *Ọrunmila* significa «solo il cielo può influenzare la salvezza» e dimostra come Ọrunmila, in realtà, altri non sia che il portavoce di Dio. Un giorno Ọbatala venne ucciso da uno schiavo malvagio, ma Ọrunmila raccolse i suoi resti, li mise in ordine, e li pose nel mondo; da ciò emersero i culti verso molti *orișa*, le «divinità». In quei giorni Ọrunmila si spostava costantemente tra cielo e terra, risolvendo non solo i problemi dell'umanità ma anche quelli degli *orișa*, che si rivolgevano a lui. I suoi otto figli fondarono i vari regni Yoruba. Un giorno, offeso da uno dei suoi figli, Ọrunmila si ritirò in cielo, e le forze della vita smisero di operare sulla terra: sterilità e morte colpirono i campi e l'umanità. (Questo ci ricorda che il costante compagno di Ọrunmila è il trickster Eșu, un piccolo uomo con un enorme fallo, immagine delle potenze procreative). Gli otto figli di Ọrunmila si recarono da lui in delegazione per implorarlo di tornare, ma egli rifiutò dando invece a ciascuno di loro sedici noci di palma. Queste sedici noci di palma formavano una «persona» che poteva essere consultata su tutte le questioni della vita. Ọrunmila era così presente in loro.

I Fon del Dahomey spiegano il proprio sistema Fa con miti simili. Attorno a Porto Novo, si narra che Fa fosse un uomo rotondo o privo di forma, senza membra e ossa, il quale perciò non poteva «fare» nulla da sé. Ma tutti i potenti, compresi i *vodoun* («dei») lo riverivano come un re. Ciò nonostante, il risentimento di coloro che non gradivano la fedeltà di Fa alla verità assoluta o, secondo altri racconti, l'invidia di Xevioso, il dio del tuono, portò Fa a essere fatto a pezzi. I pezzi produssero una palma dai sedici rami o le sedici noci di palma, dalle quali l'immortale Fa ancora parla.

Il fabbro primordiale è una delle figure mediatrici principali nella mitologia africana. La manipolazione di fuochi creativi (spesso associati alle fonti della generazione sessuale) e la trasformazione di elementi della terra in prodotti culturali sono state spesso considerate in Africa un paradigma e una ripetizione della creazione. Dall'Africa meridionale al Sudan occidentale, il fabbro è spesso l'anziano che presiede le cerimonie di iniziazione, il guaritore tradizionale chiamato a scovare streghe e stregoni e a eliminarne l'influenza, e il depositario sacerdotale dei misteri più profondi. Nei miti, egli è spesso il rappresentante principale di Dio sulla terra, il demiurgo che modella il mondo e la cultura, e/o il trickster.

Tra gli Yoruba, Ogun, dio del ferro e protettore dei fabbri, fu il primo a discendere sulla terra quando questa era ancora una palude deserta. Aprì la strada agli altri dei. Ma egli preferiva le terre incolte perché là poteva cacciare, ed è là che ancora governa come divinità dei cacciatori e dei guerrieri, così come di tutti gli artigiani. Quando Ọbatala ebbe finito di modellare la forma fisica dei primi antenati, Ogun rifinì gli ultimi dettagli, cosa che fece per tutto il creato. Ancora oggi presiede le iniziazioni, poiché gli ultimi tocchi della cultura, come le circoncisioni e i segni tribali di iniziazione, appartengono a lui. Anche i chirurghi devono venerarlo, così come tutti coloro che fanno giuramenti o patti o subiscono traversie giudiziarie.

I Fali (Camerun) immaginano il primo antenato come un fabbro che discese dal cielo su uno stelo di fagiolo con una cassa o una scatola che gli scivolò (come le ceste sfuggite di mano al trickster dei Banda, Tere) e cadde sulla terra, rompendosi in quattro triangoli. Queste quattro parti contenevano tutte le specie animali e vegetali; nonostante la caduta abbia sparpagliato tutte le creature, gli iniziati conoscono ancora le classi. Ogni classe è suddivisa in dodici parti. Ogni aspetto della vita fali è governato da queste corrispondenze e armonie, che rimettono in ordine ciò che il primo fabbro aveva alterato.

Secondo i Dogon (Mali), tutti gli spiriti originari, o Nommo, erano fabbri, padroni del fuoco creatore. Uno di essi scappò dal cielo e scese sulla terra sull'arcobaleno con l'arca che aveva rubato; essa conteneva le ardenti essenze di tutte le specie, organizzate in categorie. Anche i primi antenati si trovavano in quest'arca (alternativamente descritta come un cesto, un granaio, un'incudine o un utero). L'arca era un'immagine dell'intero sistema del mondo, che secondo alcuni Dogon era simile a un essere vivente, una donna, compagna del fabbro. Il fabbro portò con sé anche il proprio martello, che rappresentava l'elemento maschile e conteneva i semi della vita. Il percorso del fabbro non fu facile: dovette sconfiggere altri spiriti celesti infastiditi dal furto. Fuori controllo, la discesa finì con uno schianto che causò la dispersione dei gruppi animali, vegetali e uma-

ni contenuti nell'arca in quattro direzioni. La caduta causò anche la rottura dei flessuosi e flessibili arti del fabbro, ragione per cui gli esseri umani hanno gomiti, polsi, anche, ginocchia e caviglie che permettono loro di lavorare.

Si dice che un altro spirito originario, con l'aspetto di un serpente, sfidò il ladro in combattimento ma fu ucciso. Il suo corpo venne dato in pasto all'umanità (o fu usato come modello per il primo campo coltivato), mentre la testa fu posta sotto la prima forgia. Ogni fucina da allora è simbolicamente collocata sulla testa del serpente Nommo originario (spesso si pensa che i fabbri dell'Africa occidentale abbiano legami mistici con i serpenti). Questo serpente è il compagno simbolico del primo fabbro, e il processo della forgiatura è una specie di amplesso spirituale di cui i bellissimi oggetti prodotti sono la progenie. Ogni volta che il fabbro colpisce l'incudine con il martello, vengono prodotte vibrazioni generative simili al primo spargimento di semi della vita; queste vengono poi modellate dal fabbro nelle forme della cultura. Il fabbro è quindi l'incarnazione umana del demiurgo.

Il fabbro, in questi miti, ha un nesso particolare con il disordine e la selvatichezza, ma anche con la cultura. Li unisce entrambi. Si pensa che il fabbro dogon vaghi ancora nella savana sotto la forma della «volpe pallida» nota come Yurugu, o Ogo, il trickster dogon protettore della divinazione. Non sorprende quindi scoprire che in alcune culture l'attività del fabbro sia stata rivelata all'umanità direttamente dagli spiriti della savana. I LoDagaa (Ghana) insegnano agli iniziati bagre di livello medio che in principio c'erano due fratelli «tormentati» da Dio finché il fratello più giovane se ne andò in cerca di una soluzione. Superando vari ostacoli, compreso l'attraversamento di un fiume inattraversabile, giunse in una foresta dove incontrò gli esseri della vita libera, gli spiriti della savana che ancora oggi controllano la caccia e la pesca. Questi gli insegnarono l'agricoltura, come dissodare la savana e seminare i cereali, come raccoglierli e cucinarli. Gli insegnarono anche ad accendere il fuoco, a forgiare il metallo, e anche quali utensili fare. Infine, gli rivelarono come realizzare una fonderia e come essere un fabbro. Dopo di che, il fratello più giovane, ormai il fabbro ancestrale, ebbe una visione di come le essenze originali dell'universo si unissero in un amplesso generativo: la pioggia si unì con la terra. Da questo incontro nacque un albero che lo sollevò fino al cielo. Qui Dio lo istruì sui misteri della sessualità e della vita familiare.

Come abbiamo visto, uno dei temi principali nei miti riguardanti le figure di mediazione è il sacrificio creativo. Tale sacrificio spesso segna la separazione tra l'originaria era di mutamento e la seguente epoca eroica, quando gli elementi fondamentali dell'ordine divino sono chiaramente stabiliti. In modo appropriato, i miti di fondazione della regalità e di altri ruoli importanti spesso comprendono un racconto di come il re abbia sacrificato il proprio avversario principale (il sovrano aborigeno) o un suo sostituto assumendo così il proprio ruolo di re. Il sacrificio equivale alla determinazione dell'ordine fuori dal disordine. Una variante comune vede sacrificato l'eroe stesso, così che il suo spirito possa continuare a vivere in coloro che possiedono i suoi strumenti regali e che adempiono il suo ruolo (in una sorta di eterna possessione). È il caso ad esempio del sacerdote capo dogon, lo *hogon*, la cui carriera è modellata sulla morte e sul sacrificio esemplari del primo *hogon*, Lébé (la cui morte, a sua volta, riflette il sacrificio del serpente avversario del primo fabbro). I sacrifici umani dunque segnano spesso l'insediamento di un re, e il candidato reale può talvolta dover affrontare una morte e una risurrezione simboliche, venendo «ucciso» in quanto essere umano o «sovrano aborigeno» in modo da poter tornare in vita come re primordiale fattosi carne. I re anziani o offuscati venivano realmente sacrificati in alcune culture in modo che lo spirito reale archetipico che viveva in essi potesse essere rilasciato e fosse in grado di impossessarsi del corpo del nuovo candidato.

Gli Shilluk dicono che il loro re fondatore, Nyikang, abbia abbandonato il suo Paese per mettersi in viaggio verso il Nilo. Qui le acque si separarono ed egli fu in grado di camminare sulla terra, o come è più comune sentire, uno schiavo albino lo trasportò attraverso il fiume (non poteva toccare le acque). Lo schiavo, macchiato da questo contatto «sacrilego», fu sacrificato sull'altra sponda del fiume, e Nyikang camminò tra le due metà del suo corpo, simbolicamente entrando e prendendo possesso di una nuova terra. Conquistò gli abitanti nativi e istituì la cultura, sposò la figlia del capo aborigeno e divenne così il marito della terra che ella incarnava. Secondo alcuni miti, Nyikang era nato da uno spirito d'acqua, il coccodrillo madre delle creature d'acqua; questo è il motivo per cui aveva il controllo della pioggia, delle piene del Nilo e della fertilità della terra. Tuttavia, quando i poteri generativi di un re cominciano a indebolirsi (il suo seme liquido cessa di scorrere, ci sono periodi di siccità, si diffondono carestie o malattie, ecc.), egli deve «scomparire» e permettere allo spirito di Nyikang di essere trasmesso intatto e senza macchia. Il ritualizzato insediamento del successore è ispirato al mito della prima conquista della terra da parte di Nyikang, spingendosi addirittura a dettagli come il sacrificio di uno schiavo albino.

I Dinka, vicini degli Shilluk, con i quali condividono molti valori culturali, sono guidati dai signori delle lan-

ce (sacerdoti che «possiedono» la terra) e dai capi della guerra (metaforicamente, i più giovani nipoti dei signori delle lance, loro zii materni). I vari racconti di come i signori delle lance siano comparsi per la prima volta concordano sul fatto che in principio ci fosse uno spirito o un antenato chiamato Aiwel Longar (nato dopo che il fiume aveva ingravidato una donna umana). Aiwel Longar era potente e malizioso anche da bambino e un giorno abbandonò l'ostile società umana per vivere con lo spirito del fiume per un periodo. Dopo il suo ritorno, la sua prosperità rese invidiosa la gente, le cui mandrie stavano morendo a causa della siccità. (Ricordiamo l'analoga storia di trickster come Huveane). Aiwel Longar si offrì di condurli a pascoli paradisiaci, ma essi rifiutarono e partirono da soli. Segue quindi l'evento centrale del mito, simile in tutte le versioni. Aiwel Longar si appostò aspettandoli vicino al fiume, e quando essi cercarono di attraversarlo, metaforicamente come pesci, li trafisse come i pescatori Dinka fiocinano i pesci. Un capo (il cui nome cambia a seconda della sottotribù che narra la storia) si mise sulla testa un osso sacro di bue mentre nuotava attraverso le canne, e la lancia di Longar fu deviata. Un sostitutivo sacrificio di bue fu quindi alla base del rituale. Longar si dichiarò sconfitto e conferì i poteri dei signori delle lance al capo che era stato più astuto di lui. Inoltre, stabilì altre importanti caratteristiche culturali. In una versione, Longar venne trafitto da Dio come punizione; con la testa e il corpo bloccati a terra, Longar unì cielo e terra (proprio come i signori delle lance). Così trafitto, Longar promise il proprio aiuto all'umanità e «scomparve». I signori delle lance, da allora sua incarnazione, vengono seppelliti vivi quando diventano troppo vecchi, lasciando i loro spiriti a proseguire la loro mediazione rituale. [Vedi *NUER E DINKA, RELIGIONE DEI*].

Opposizioni e scambi binari. Lo scambio dialettico tra elementi maschili e femminili per generare i vari aspetti del mondo è pressoché universale nelle mitologie africane. La base è spesso rappresentata dal mito della creazione in cui cielo e terra si sposano. Possiamo prendere l'esempio degli Zulu (Sudafrica) come occasione per un approfondimento. [Vedi *BANTU DELL'AFRICA MERIDIONALE, RELIGIONI DEI*; e *ZULU, RELIGIONE DEGLI*].

Ci sono state alcune controversie sullo *status* di uNkulunkulu nella religione zulu, ma sembra probabile che egli sia semplicemente un eroe culturale al quale è stato attribuito lo *status* di demiurgo, mentre l'Essere supremo dovrebbe essere identificato con iNkosi yeZulu, «signore celeste» (un titolo, più che un nome, dato che non lo si dovrebbe nominare direttamente, soprattutto se si è in sua presenza!). E.W. Smith, in *African Ideas of God* (London 1961), ha osservato che uNkulunkulu veniva definito creatore in quanto creava le cose come mediatore e schiavo di Dio (p. 108). Il nome di lode iNkosi yeZulu indica tale priorità, che, con il potere di determinare il fato, è una delle caratteristiche principali dell'Essere supremo africano: uZivelele («colui che venne a essere da sé»). Si offrivano preghiere per la pioggia a iNkosi yeZulu e, quando le tempeste erano eccessivamente potenti, i sacerdoti della pioggia pregavano il dio celeste: «Allontanati, tu Signore del Signore, allontanati, tu più grande degli amici, allontanati, tu... l'Irresistibile!» (*ibid.*, p. 109). Dio era troppo vicino durante i temporali o quando la nebbia velava la terra; allora la gente doveva stare al chiuso, poiché gli uccelli di luce mandati da Dio potevano colpire i colpevoli o gli sfortunati.

Ma se iNkosi yeZulu si è creato da sé, egli è anche il «primogenito» dei gemelli serpentini, e la terra è la sua gemella. La pioggia è paragonata al seme di Dio (un'idea diffusa tra le popolazioni di lingua bantu). Ogni primavera il popolo zulu celebrava le nozze di Cielo e Terra, la seconda incarnata dalla vergine uNomkhubulwana, o iNkosazana. Talvolta chiamata anche «figlia del primogenito», è detta essere «tutto»: fiume da un lato, foresta dall'altro, carica di ogni genere di cibo, e circondata dalla nebbia. L'arcobaleno e il pitone sono entrambi identificati con essa e sono forme sue o dei suoi servitori; si dice che ci sia un pitone gigante che abita in una pozza sacra circondato da serpenti più piccoli, gli spiriti degli antenati metamorfosati. Il pitone ha un rapporto particolare con il sacerdote della pioggia: quando c'è bisogno di pioggia, il sacerdote si reca presso una certa roccia nella pozza nel mezzo della notte. Il serpente emerge, lecca il grasso dalle pelli di pecore o capre che ricoprono il sacerdote immobile, e ricarica gli oggetti magici sparsi qua e là. Essi saranno utilizzati il giorno successivo per attirare la pioggia. In modo simile, i divinatori vengono iniziati entrando nella pozza in *trance* e incontrando il grande pitone sott'acqua. Là essi possono trovare che a governare sono enormi serpenti che si accoppiano.

Il matrimonio degli archetipi mitici Cielo e Terra fornisce la base per credenze simili e può essere simboleggiato dall'accoppiamento di serpenti d'acqua gemelli. Tutta la vita proviene originariamente da qui. Inoltre gli antenati tornano a vivere con il pitone. Alcune popolazioni centrali di lingua bantu credono che l'intera creazione abbia avuto origine da due serpenti che si accoppiavano o dall'utero di un serpente gigante. Ad ogni modo, il matrimonio di Cielo e Terra spiega l'altrimenti enigmatico mito zulu dell'origine dell'umanità: la prima coppia di antenati nacque da una canna che cresceva in una palude. Miti che narrano l'emergere dell'umanità da sottoterra o dalle inondazioni primaverili, di solito

attraverso una pianta o un albero sacro, sono molto comuni. In tutta l'Africa gli iniziati sono spesso fatti emergere da reali o simbolici tunnel sotterranei e/o giacciono «in gestazione» sotto alcuni alberi per lunghi periodi di tempo. Come anche Jacqueline Roumeguère-Eberhardt ha dimostrato, il simbolismo dei Venda e di altre iniziazioni sudafricane, in cui si dice che i novizi giacciano all'interno dell'utero di un grande serpente, si ripete esattamente nel simbolismo iniziatico di popolazioni così lontane come i Fulbe dell'Africa occidentale. Anche i Dogon immaginano la terra come un utero dal quale i primi antenati vennero alla luce attraverso un bambù. La prima coppia fu nutrita da spiriti gemelli serpentini, i Nommo, nella loro sotterranea camera placentare.

Alla mitica era in cui Cielo e Terra generarono le prime forme di vita succede l'epoca dell'eroe culturale e della fondazione della cultura. L'essere a capo di un clan e la regalità sono legittimati da questi miti che i riti di insediamento possono rimettere in scena. Anche in questo caso si ripetono le opposizioni binarie. Possono essere rappresentate dalla lotta dell'eroe culturale con le forze della terra primordiale. La battaglia si risolve spesso con una vittoria simboleggiata da un rito sacrificale e stabilizzata da una relazione sessuale. Vittoria, sacrificio e sessualità sono tre potenti metafore di trasformazione. Ad esempio, i Korekore, una popolazione shona dell'area di Chakoma (Zimbawe), affermano che Nyanhehwe, l'ancestrale eroe culturale che si era stabilito in quest'area per i Korekore, dovette lottare contro il serpente della terra Dzivaguru, che governava la regione e l'aveva devastata. Fu uno scontro tra una potente astuzia e la magia della terra, ma Dzivaguru alla fine ammise la sconfitta e offrì addirittura di condividere i propri poteri mistici e i propri oggetti magici prima di ritirarsi nello specchio d'acqua montano dove ancora oggi si trova il suo luogo sacro. Inoltre insegnò a Nyanhehwe le leggi sociali e il rituale per ottenere pioggia da lui. (Questi eventi possono essere paragonati alla storia di Itonde e Indombe tra gli Nkundo di cui abbiamo parlato prima). L'eroe culturale considerava la terra sua moglie, sebbene si tratti di un simbolismo reciprocamente applicabile, poiché i capi dovevano periodicamente offrire delle vergini allo spirito come «mogli»: alcune si occupavano del luogo sacro, altre venivano ritualmente annegate nello specchio d'acqua. I sacerdoti della pioggia che presiedono al luogo sacro e al rito sacrificale proteggono misticamente il re e sono per lui «femminili».

Luch de Heusch ha dimostrato come in tutta l'area centrale occupata da popolazioni di lingua bantu, e oltre, esista un complesso modello mitico che riguarda la vittoria di un eroe culturale su un avversario mostruoso o rozzo (un fratello più vecchio, un selvaggio precedentemente sovrano, o addirittura un mago che si trasforma alla fine in un serpente d'acqua e scende a governare i morti e la pioggia dalle profondità di un fiume o di un lago). L'eroe culturale può essere il Sole, che vince il suo fratello più anziano o gemello, la Luna, stabilendo così il primato del giorno sulla notte e della cultura sulla natura (prima il sole e la luna avevano pari luminosità).

I Luba (Repubblica Democratica del Congo) spiegano che il primo re era un egualitario ma selvaggio sovrano dei Pigmei, dalle abitudini rozze e dedito alla violenza impulsiva. Questo re, Nkongolo, che oggi ha l'aspetto di un serpente arcobaleno, aveva due sorelle, una delle quali sposata a un raffinato straniero, Mbiti Kiluwe. Gli aristocratici modi di Mbiti mettevano Nkongolo in imbarazzo, perciò Mbiti venne allontanato dal re. Ma la sorella diede alla luce il figlio di Mbiti, Kalala Ilunga, che Nkongolo odiò sin dalla nascita. Dopo vari scontri, il re si trovò impossibilitato ad attaccare il piccolo rivale perché questi era riuscito a scappare dall'altra parte di un fiume che il re non poteva attraversare (molti re sacri africani non possono mettere piede in acqua, per timore di fondersi immediatamente con il loro vero elemento spirituale, trasformarsi in esseri acquatici, e lasciare la terra e la gente senza la fecondatrice presenza del sovrano). Questo Erode luba venne in fine decapitato da Kalala Ilunga; il suo corpo venne posto nel fiume e la sua testa in un termitaio (in Africa centrale i termitai sono generalmente considerati residenze dei morti) o nella capanna rituale del re. Quando l'arcobaleno si innalza unendo il corpo alla testa, l'umanità non può resistere: è il periodo dell'annuale siccità estiva. I Luba inoltre immaginano che l'arcobaleno si accoppi con serpenti, che Nkongolo commetta un incesto con la sorella o il cielo si unisca alla terra. Solo quando Kalala Ilunga «decapita» il serpente e separa le due metà del corpo l'ordine umano e la cultura possono nascere, con le più delicate piogge che aiutano la crescita della vita invece di sopraffarla. È così possibile seminare e mietere e contare sulla stagionale ricapitolazione di miti archetipici. I concetti shilluk delineati in precedenza appartengono allo stesso contesto. Questo è il motivo per cui la morte di un re sacro, incarnazione dell'eroe culturale, richiede la ricostruzione dei simbolismi di base del mito dell'eroe e addirittura della creazione originaria per ricostituire il mondo e le sue nette gradazioni.

Queste opposizioni polari vengono ripetute all'infinito nella vita e nel pensiero quotidiani. Gli Ila (Zambia) credono che ogni essere umano sia plasmato nell'utero ardente da due piccole creature serpentine (*bapuka*), un maschio «inerte» e una femmina attiva che modella il seme e il sangue mestruale nel bambino. La casa ila è associata a un utero simile in cui madre e padre cooperano nel procreare e formare i figli. La parte

superiore della cornice di ogni porta presenta la sagoma di un seno e sotto di esso il simbolo del fuoco, il tutto racchiuso nella figura di un serpente sinuoso. Tutti i granai presentano lo stesso simbolo, e un simbolismo simile controlla l'attività dei fabbri e l'intera disposizione dei villaggi.

Questi esempi sono stati tratti soprattutto dalle culture bantu, ma, come già accennato, opposizioni simili compaiono nelle religioni dell'Africa occidentale. Secondo la ricerca di Amaury Talbot in *The Peoples of Southern Nigeria* (London 1926), le figure di un Essere supremo celeste e fecondatore e di una Madre Terra ctonia e generatrice si trovano in tutta la regione e in quasi tutte le tribù. Spesso esiste un culto diretto dell'Essere supremo, ma si può riscontrare che la Madre Terra, come intermediario più vicino a Dio o, addirittura, come Dio stesso, riceve maggiore enfasi. Dio può essere femminile in certi ambiti e maschile in altri. Le popolazioni della regione Nike tra gli Igbo ritengono che Chukwu sia «colui che ha fatto tutto», colui che ha diviso il cosmo in due parti: quella femminile Terra (Ani) e quella maschile Cielo (Igwe). Entrambe sono riflesso di Chukwu. Ognuna, a sua volta, è divisa in due parti dal percorso da est a ovest del sole (maschile) e dal percorso da sud a nord della luna (femminile), che non solo creano così le quattro direzioni ma anche i quattro giorni della settimana igbo. In questo modo, come in molte culture della regione, una opposizione binaria costantemente raddoppiata modella tutti i livelli della vita. I villaggi della regione Nike sono divisi dal punto di vista spaziale e sociale in indigeni celesti «superiori» e immigrati terreni «inferiori». Alcuni villaggi estendono tutto ciò in una quadrupla suddivisione. Anche le più astratte espressioni del pensiero sudnigeriano, come il sistema divinatorio Ifa, sono plasmate sulle raddoppiate o moltiplicate combinazioni di potenze maschili e femminili, il «padre» e la «madre» che creano i quattro spiriti dei punti cardinali, e questi «figli» che creano gli altri sedici segni originari. Queste tre generazioni, nelle successive interazioni, generano un totale di 256 segni, ciascuno dei quali rappresenta un qualche elemento della realtà.

R.S. Rattray, in *Tribes of the Ashanti Hinterland* (London 1932), uno studio delle culture più a ovest dell'Africa occidentale fino alla savana subsahariana, riscontrò l'identificazione della terra con una «moglie» dell'Essere supremo celeste «senza eccezione» in tutti i gruppi etnici dell'area, il cui culto è centrale nelle loro religioni. Il calendario stagionale è segnato dai sacrifici che le vengono offerti presso alberi sacri (identificando così la foresta e la terra). I morti dimorano con lei. In questi gruppi etnici i sacerdoti della terra sono i capoclan, nominati dai «diretti discendenti» dei coloni aborigeni della regione. La legittimità dei re che hanno invaso e conquistato le popolazioni locali poggia sulle loro ritualizzate buone relazioni con i sacerdoti della terra. Spesso, tuttavia, i ruoli di capo e di sacerdote si fondono nella stessa persona (come nel caso dello *hogon* dogon). C'è anche una distinzione molto netta tra gli spiriti dei campi coltivati e quelli della savana. Gli stessi Ashanti, e le culture a essi collegate, distinguono tra Asase Afwa, Madre Terra dei campi coltivati, e Asase Yaa, l'invidiosa sorella dell'oltretomba.

Molti miti di queste culture narrano di come il deserto sorse dal giardino dell'epoca primordiale giungendo quasi a travolgere gli attuali insediamenti umani sparsi qua e là. Dio, infatti, volle sin dal principio che la terra fosse un giardino coltivato senza spargimenti di sangue, lavoro, caccia o dolore.

I Bambara (Mali), un popolo mande dell'area sudanica occidentale che controllava un tempo un vasto impero, hanno sviluppato la propria risposta in modo straordinariamente dettagliato e profondo. Possiamo qui delineare solo in modo generale il loro mito cosmogonico, complesso, e di cui esistono molteplici versioni. In principio, la pura coscienza, o il nulla (*yo*), cercò di conoscere se stessa. Due potenti creazioni consecutive a questo scopo generarono due demiurghi androgini. Il primo, Pemba, aveva in sé tutte le potenzialità in forma ancora indefinita, mentre il secondo, Faro, presentava queste potenzialità in perfetta armonia e consapevolezza. Faro concepì e creò il cielo e la terra e infine plasmò la prima coppia umana, maschio e femmina, per contrastare il violento e maldestro dualismo sessuale creato da Pemba. Pemba, cercando di governare su tutto, aveva piantato se stesso nella terra come primo albero e da questo aveva generato un essere femminile, la deforme Mousso Koroni Koundyé. Pemba strappò così da sé la sua metà femminile e con essa, attraverso un amplesso cruento e violento, generò tutte le piante e gli animali. Quando Faro creò gli esseri umani, Pemba cercò di dominare anche su di essi, bramando soprattutto le donne. Mousso Koroni Koundyé, impazzita di gelosia e per l'inappagato desiderio, cominciò a vagare per le terre incolte (come ancora fa), cercando di creare da sola la vita con la prima rudimentale agricoltura. Inoltre, circoncise e mutilò tutti gli esseri umani che incontrava affinché condividessero le sue mutilazioni e il suo dolore, e per indispettire Pemba raccontò loro i suoi segreti. Così nacquero i culti di iniziazione.

Terminata la gravidanza, Mousso Koroni Koundyé ebbe le mestruazioni, anche queste trasmesse alle donne. Contaminò la terra, creando da questa contaminazione la selvatichezza, e quindi morì, introducendo così la morte nel mondo. Faro dovette intervenire per riportare l'ordine nell'universo; sconfisse Pemba e insegnò

metodi di coltivazione corretti per purificare la terra da Mousso Koroni Koundyé. Rivelò il vero linguaggio e la vera cultura e riformò i culti. I fabbri continuano a rappresentarlo nel mondo e per questa ragione presiedono alle iniziazioni. Faro dimora nelle acque terresti e celesti, purificando e rendendo feconda la terra. Lo scopo dell'agricoltura e della vita umana domestica e culturale è di cooperare con Faro nel diffondere la purezza e l'ordine divino nel mondo, rigenerandolo e trasformandolo. [Vedi *BAMBARA, RELIGIONE DEI*].

Una risposta stranamente simile al problema della selvatichezza, se così si può dire (la forma africana del problema del male, in un certo senso), viene proposta dai Fali (Camerun), popolo che vive lontano dai Bambara. Essi credono che l'universo sia il risultato delle forze sprigionate da due uova cosmiche. Uno, quello del rospo femmina (creatura acquatica, fredda e umida), ruota verso ovest, come il sole; l'altro, quello della tartaruga maschio (creatura della terra ferma), ruota verso est. I due sono gemelli. All'interno di ogni uovo, il contenuto ruota in senso opposto rispetto al guscio, formando una specie di unione tra seme maschile e umidità femminile, ossia i gemelli all'interno di ogni uovo. Quando le uova si toccarono, si ruppero proiettando verso l'esterno due terre quadrate (una nera e una rossa), ognuna contenente metà di tutte le piante e di tutta la vita animale. La Tartaruga allineò e unì le due terre in modo che smettessero di ruotare e stessero ferme. La parte orientale era il mondo umano, addomesticato, mentre la selvatichezza occidentale era controllata dal cane nero, il fabbro. Scendendo dal cielo il fabbro era atterrato con l'alba a est e aveva piantato gli otto semi principali al centro del mondo. Così facendo aveva obbedito a Dio, poiché la caccia era proibita; ma egli amava cacciare e alla fine ignorò l'ordine divino. Venne così la siccità e il fabbro dovette tornare in cielo. Dio mandò sulla terra una nuova arca contenente i semi della vita, ma il malvagio fabbro intervenne di nuovo tagliando il tralcio attraverso cui l'arca veniva calata facendola così cadere in una terra sterile dove si ruppe in quattro parti (come narrato in precedenza). Così oggi nel mondo la selvatichezza circonda ovunque le abitazioni umane.

Il compito dei Fali è quello di ricreare l'originale armonia delle due uova e gli equilibri istituiti nell'arca. La società è suddivisa in due clan imparentati – la Tartaruga e il Rospo – e le loro relazioni devono seguire il piano divino. Anche i rapporti tra moglie e marito sono modellati allo stesso modo. Ogni casa è costruita in modo da riprodurre l'arca, ogni villaggio è fondato seguendo lo stesso concetto, e anche le più piccole regole della vita sociale e politica sono strutturate in termini di mito della creazione. Nonostante la falsa partenza della cultura causata dal fabbro malvagio (che continua a regnare sulla selvatichezza), la vita umana è guidata dal desiderio di limitare il disfacimento causato dal caos.

Un acuto concetto avanzato da questi miti è che la cultura umana così come la conosciamo non è plasmata soltanto da un ordine o da una rivelazione divina ma è anche il prodotto di una malignità e di una intenzione errata della divinità. Il culto celebrato dall'umanità è in parte basato sulla falsità, la falsità degli spiriti. Il mito del culto iniziatico bagre, diffuso tra i LoDagaa, in realtà sottolinea esplicitamente questo aspetto più volte: la nostra vita attuale e addirittura il nostro culto sono il prodotto delle bugie e degli inganni di Dio e degli spiriti della savana! Eppure esso rimane (generalmente) un culto efficace, e per preservare le bellezze ancestrali di questa miserabile condizione umana dobbiamo portarlo avanti! I miti dell'eroe culturale e del trickster sono chiariti da questi freddi e cinici commenti.

L'uovo cosmico e il mondo primordiale: miti teosofici. Come indicano i racconti precedenti, molte religioni sudanesi e dell'Africa occidentale presentano sorprendenti speculazioni note solo agli iniziati di rango più elevato. Queste speculazioni devono spesso essere definite «teosofiche», in quanto cercano di descrivere il più profondo mistero del divino, la storia interna di Dio, spesso identificata con la nascita dell'universo. In due lunghi articoli, Germaine Dieterlen (1955; 1959) tentò di mostrare come un mito comune sia diffuso nel Sudan occidentale, tra le popolazioni del fiume Niger e oltre (soprattutto tra quelle influenzate dalle culture mande). Esso riguarda l'evoluzione del mondo a partire dall'uovo cosmico creato da Dio (uovo che può anche essere collegato al microscopico seme delle colture più importanti dal punto di vista rituale). L'uovo cosmico conteneva due gemelli, uno dei quali ne uscì prematuramente (diventando così, potremmo dire, un falso fratello maggiore); questo aspirante creatore diede vita a un mondo malvagio dominato dalla confusione e dall'ira. Per rigenerare il mondo, Dio sacrificò il gemello più giovane (ma in realtà maggiore), ricavandone un ordine elaboratamene strutturato ma perfettamente armonico. L'umanità deve riprodurre quest'ordine in tutte le cose. Queste religioni danno maggiore importanza agli spiriti dell'acqua e si incentrano sulla pesca e sull'agricoltura; la caccia è considerata negativamente. Alcune di queste culture assimilano l'uovo cosmico al mondo primordiale o alle parole pronunciate da Dio, le quali si rivelano progressivamente attraverso vari livelli di vibrazione fino all'universo percettivo.

Non è possibile ignorare la probabilità di influenze da parte delle culture mediterranee nella tarda antichità e durante il periodo musulmano. Queste sono state chiaramente rielaborate attraverso materiali indigeni e in una direzione pressoché antignostica, in quanto la

principale ragione di vita sembra essere la salvezza del mondo dal caos, non la salvezza di se stessi dal mondo (sebbene anche questo aspetto compaia nell'enfasi attribuita da Bambara e Dogon alla ricerca del «silenzio», in modo da riappropriarsi della fonte da cui il mondo primordiale emerse).

Un enorme lavoro condotto da Viviana Pâques, *L'Arbre cosmique* (Paris 1964), non solo ha confermato le affermazioni di Germaine Dieterlen ma ha dato loro seguito in direzioni sorprendenti. I miti descritti da Dieterlen sono stati rilevati in una moltitudine di forme dal Niger al mondo musulmano dell'Africa settentrionale, conservati come una sorta di mistero «pagano» nelle confraternite segrete di coloro che erano stati portati nel mondo musulmano come schiavi. Nelle isolate oasi del Sahara, che hanno attraversato millenni di sviluppo interno e una graduale mescolanza culturale, questi miti sono conservati da società non di colore, nonostante le pressioni musulmane. Ad esempio, presso l'oasi di Fezzan, i Garamanti premusulmani vivevano da tempi preistorici assorbendo lentamente altri popoli (comprese le popolazioni di colore dell'intera savana sudanica) pur mantenendo la propria cultura; essi, inoltre, erano profondamente influenzati dalla cultura egizia, condividendo forse concetti sahariani con preistoriche società egizie. La loro cosmogonia era celebrata dal sacrificio di un ariete suddiviso in quarantotto parti (diviso in due metà, ciascuna composta da quattro volte sei pezzi). Questo sacrificio, compiuto in occasione di tutti i riti personali e stagionali, ricordava il sacrificio primordiale del fabbro ancestrale e/o dello spirito d'acqua serpentino portatore della cultura. Il motivo del riferimento ai multipli di quattro e di sei è che quattro era considerato maschile e tre femminile, e il mondo è intessuto dei due. Questo mito offriva la chiave per la comprensione dei ritmi dei corpi celesti, delle stagioni dell'anno, degli abiti, delle strutture territoriali, delle suddivisioni politiche e sociali, e di molto altro.

Alcune culture sudaniche nel Ghana settentrionale, nel Burkina Faso e nel Mali hanno avuto la reputazione di offrire sacrifici umani in quei cruciali periodi dell'anno che richiedevano la messa in pratica del mito. Le vittime erano preferibilmente ragazze vergini, ma erano accettati anche gli albini. Nella Tunisia meridionale il nome della mitica vittima sacrificale è Israel, il che suggerisce che si tratti di un adattamento del mito da parte di tribù berbere precedentemente convertite all'Ebraismo. Sacrificato in cielo, Israel, anche noto come l'angelo 'Azrā'īl, si ricostituì sulla terra come comunità sacra delle Dodici Tribù e come schema dei campi coltivati. Molte versioni musulmane vedono in Israel la figura del trickster della savana, dimostrando ancora una volta gli adattamenti storici di quella che in apparenza è una struttura mitica fondamentale del Sahara. Una delle espressioni più eccezionali autenticamente subsahariane di queste idee è rappresentata dalla mitologia dei Dogon, ai quali mi rivolgo nel concludere.

Mitologia dogon. Di tutte le culture africane, quella di cui possediamo le informazioni più numerose e dettagliate a proposito dei temi mitici è la cultura dei Dogon del Mali. Durante i primi anni passati tra di loro, Marcel Griaule e i suoi studenti confermarono solo l'impressione di osservatori precedenti secondo cui i Dogon disponevano di un ricco rituale ma di una scarna mitologia. Queste presunte caratteristiche dei Dogon corrispondevano ad altre descrizioni di culture africane proposte da Europei. Il culto era pragmatico, diretto agli antenati del clan (*binu*) e agli spiriti della natura che risiedevano soprattutto nei corsi d'acqua (Nommo). Il sacerdote locale che presiedeva ai culti, lo *hogon*, era ritenuto il discendente del primo capo ancestrale, Lébé, il quale aveva condotto il suo popolo al territorio dogon. In particolare, lo *hogon* era il sommo sacerdote di Amma, l'Essere supremo, e occupava la posizione di un capo, governando la regione con gli anziani del clan. In uno studio precedente, Germaine Dieterlen aveva raccontato uno dei pochi miti raccolti: in principio Amma viveva con gli esseri umani ed essi lo servivano. Quando un musulmano rifiutò di portargli un bicchiere d'acqua, Amma decise di ritirarsi in cielo; ma siccome un dogon si affrettò a servirlo, Dio rivelò ai Dogon il culto attuale, attraverso il quale poteva essere raggiunto grazie ai suoi spiriti serventi (come sappiamo, miti simili, che si rifanno ai fatidici incontri personali con Dio all'inizio dei tempi, sono forse i più universali tra i temi mitici africani e sono condivisi addirittura da popolazioni di cacciatori-raccoglitori come i Pigmei dell'Africa centrale).

Nel 1947, tuttavia, dopo quindici anni di lavoro sul campo, Griaule fu avvicinato da Ogotemmêli, un anziano dogon cieco, e fu ricompensato per i molti anni al servizio della popolazione con la rivelazione di un mondo mitico completamente inaspettato, un mondo accessibile ai soli uomini dogon iniziati. Griaule descrisse questa rivelazione in *Dieu d'eau* (Paris 1948). La lunghezza, la profondità e la complessità simboliche di questo racconto mitico sollevano inevitabili paralleli con l'antica mitologia egizia e con il Cristianesimo. Griaule scoprì, per esempio, che l'allontanamento di Dio causato dai musulmani era semplicemente una storia per bambini; in realtà, Amma all'inizio aveva creato la terra sotto la forma di una donna. Vivendo con questa, egli diede vita ai Nommo, che nacquero sotto forma di gemelli bisessuali. Ancora oggi la pioggia e i raggi «rame pallido» del sole sono come il seme celeste, che genera vita sulla terra. I Nommo, signori della forza

vitale e della saggezza, continuano a controllare la fertilità del mondo dalle loro residenze acquee. Ogni essere umano è dotato dei loro otto semi che plasmano la procreatività sessuale. I primi otto antenati dell'umanità nacquero dal matrimonio tra Cielo e Terra e furono nutriti sottoterra dal gemello Nommo. Tuttavia, il primo Nommo creato, Yurugu, non aveva un gemello e non era bisessuale ma maschio; il suo desiderio di completamento continuamente frustrato (e che non si fermava nemmeno davanti al furto di un'«arca», o utero della creazione, e all'incesto con la Madre Terra) minacciava di alterare l'intera creazione divina. Dio perciò lo esiliò nella savana, dove ancora oggi vaga sotto forma di sciacallo; egli tuttavia, in modo inaspettato, rimane il protettore della divinazione. Per purificare la terra dalla contaminazione dovuta al trickster sciacallo, Dio prese l'ultimo degli otto Nommo che aveva creato e lo sacrificò in cielo; il suo sangue cadde sulla terra come pioggia consacrante e la purificò permettendo alla vita di proseguire.

Il primo essere umano, Lébé, replicò il sacrificio cosmico sulla terra, essendo ingoiato e rigurgitato da un serpente Nommo. Lébé stabilì così il sacro ruolo del capo e l'importanza cultuale del sacrificio. Tutto nella cultura umana riflette l'originaria forma di Lébé e la dinamica del sacrificio, che attraverso le sue trasformazioni riporta il mondo alla ideale forma dell'arca e del suo progenitore Nommo. Tutto riflette il maschio e la femmina primordiali: le parti delle case, le varie sezioni di un gruppo familiare, la disposizione di un villaggio e le relazioni all'interno del clan. La gemella dell'ottavo Nommo ancora oggi visita lo *hogon* nel luogo sacro, leccandolo nel cuore della notte per rigenerarne le energie sacre prima di tornare, sotto forma di serpente, al fiume. Tutto nella vita è controllato dalla gemellarità, da maschile e femminile insieme. Lo *hogon* rappresenta l'interazione tra questi due princìpi, ed è per questo che è il capo e il sommo sacerdote. [Vedi *DOGON, RELIGIONE DEI*].

Griaule e i suoi allievi trovarono in questi miti straordinari una perfetta chiave interpretativa della cultura dogon, che governava anche i più piccoli dettagli della vita quotidiana. Tuttavia, come emerse, ci sono vari livelli di iniziazione al culto dogon, e col passare degli anni Griaule venne introdotto a gradi sempre più elevati. Scoprì che l'universo in realtà non nacque dal matrimonio tra Cielo e Terra, come ritengono molte altre religioni africane, ma che ci fu un'evoluzione da un uovo o un seme cosmico, simile al seme di fonio, che è al centro di gran parte del rituale agricolo dei Dogon. Questo uovo conteneva quattro coppie di gemelli, gli elementi fondamentali della creazione. La natura distorta di Yurugu era dovuta al suo prematuro tentativo di uscire dall'uovo cosmico prima dei suoi fratelli e delle sue sorelle e di fare dell'uovo placentare (la matrice universale) la propria consorte – in pratica, di governare l'universo. Per ristabilire la perturbata armonia del cosmo, Dio permise che questa si espandesse sulla terra attraverso l'arca. Così, costruendo case e villaggi e coltivando i campi secondo il modello dell'uovo o dell'arca cosmica, l'umanità rigenera le armonie della creazione. Ciò può avvenire solo attraverso la conoscenza delle verità iniziatiche; sono necessarie saggezza e una serena perspicacia per salvare o consacrare adeguatamente il mondo. Questa sola è la vera attività di Dio.

Nella sua ultima opera sulla mitologia dogon, scritta con Germaine Dieterlen e pubblicata postuma, *Le Renard pâle* (Paris 1965), Griaule rivelò che l'uovo cosmico non era il più profondo segreto della creazione. Oltre a questo i Dogon più saggi insegnavano i misteri della parola primordiale proferita da Amma, dalla quale nacque tutto l'universo e che l'universo riproduce. L'uovo può essere preso a simbolo di questo processo più profondo. La parola originaria è proprio *Amma* («Dio»). Quando viene pronunciata essa ha otto sillabe o vibrazioni cosmiche, che diventano i Nommo gemelli. Tutte le cose sono eco di queste otto vibrazioni: ci sono otto tipi di insetti, piante, animali, parti della casa e del corpo umano, toni e modi musicali, dialetti della lingua dogon, ecc. Il linguaggio – e la coscienza – sono il centro dell'universo. I Dogon più saggi coltivano un silenzio meditativo, mettendosi in sintonia con la parola divina, che continua a essere proferita e a generare l'universo e tutti i suoi dettagli. Yurugu, il cui vero nome è Ogo, la cui vera forma animale è quella della «volpe pallida» (*non* lo sciacallo), e che è legato anche al ragno, serve Dio trasformando incessantemente le cose e introducendo il cambiamento; ciò avvicina l'universo alla perfezione. Il sacrificio originario del Nommo più giovane fa parte dello stesso processo. In breve, i miti dei livelli di iniziazione inferiori vengono ripresi attraverso questa versione più esoterica e incorporati a questa come successivi, più materiali stadi della storia cosmica.

Siccome la saggezza più profonda è basata sulla parola e le sue vibrazioni nella coscienza cosmica, i saggi dogon hanno sviluppato gli elementi di base di una scrittura. Ciascuna delle prime otto vibrazioni Nommo, ad esempio, può essere rappresentata da una forma, piuttosto simile ai caratteri arabi. Gli anziani dogon possono dimostrare il modo in cui queste forme fluide si sono ramificate, diversificate e hanno preso forma materiale, a mano a mano, nelle concrete cose del mondo. In effetti, questa cosiddetta cultura «illetterata» aveva una forma di scrittura. I sacerdoti tracciavano delle parole nelle fondamenta degli altari e delle case

prima di proseguire la costruzione; le parole contenevano l'essenza di cui le cose materiali erano la forma meno perfetta.

Ironicamente, i temi mitici più arcaici e universalmente diffusi sono ritenuti dai Dogon storielle infantili o racconti esoterici, *ad hoc* e di poco conto (come nel caso della storia del musulmano e dell'allontanamento di Dio). Ogni livello di esoterismo successivo riguarda una sintesi culturale più recente. I miti più esoterici rappresentano evidentemente una risposta alla sfida della civiltà alfabetizzata, ma a differenza della risposta episodica o ordinaria a livello esoterico popolare, questa risposta è minuziosamente pensata e integrata nel complesso della cultura dogon dai saggi. Ogni sfida è vista come una specie di rivelazione di realtà metafisiche più profonde che guidano l'universo, ed essa richiede una risposta culturale completa piuttosto che una frammentaria. Gli anziani dogon sono stati all'avanguardia quanto a un cambiamento armonico e costruttivo, contrariamente all'idea europea che li vede conservatori immutabili. La profonda importanza funzionale e spirituale del mito e della visione del mondo difficilmente può essere dimostrata in modo più evidente che in questo processo.

BIBLIOGRAFIA

Alcuni validi studi, sebbene superficiali, sulla mitologia africana sono Alice Werner, *African Mythology*, in *The Mythology of All Races*, VII, Boston 1925, pp. 105-359; e G. Parrinder, *African Mythology*, London 1982. Più breve, ma più vicino alle attuali ricerche in Francia, e organizzato secondo aree culturali invece che temi, e perciò più contestuale e storico, è R. Bastide, *Africa. Magic and Symbolism*, in P. Grimal (cur.), *Larousse World Mythology*, New York 1965, pp. 519-45.

Eccellenti antologie regionali sono J. Knappert (cur.), *Myths and Legends of the Congo*, Nairobi 1971; e Alice Werner, *Myths and Legends of the Bantu*, London (1933) 1968, 2ª ed., che offre commenti organizzati in capitoli tematici. Lo studio di nove culture in D. Forde (cur.), *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, London 1954, offre una buona analisi del ruolo del mito nelle visioni del mondo africane.

Alcuni interessanti libri dedicati ai miti di particolari culture includono: A.-I. Berglund, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, London 1976; D.P. Biebuyck, *The Mwindo Epic from the Banyanga (Congo Republic)*, Berkeley 1969, uno studio delle epopee eroiche dei Nyanga della Repubblica Democratica del Congo e, sempre dello stesso autore, *Hero and Chief. Epic Literature from the Banyanga, Zaire Republic*, Berkeley 1978; J. Goody, *The Myth of the Bagre*, Oxford 1972; M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli*, Paris 1948 (trad. it. *Dio d'acqua. Incontri con Ogotemmeli*, Torino 2002); M.J. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, I-II, New York 1938; E. Bọlaji Idowu, *Olódùmarè. God in Yoruba Belief*, London 1962; R.M. Packard, *Chiefship and Cosmology*, Bloomington/Ind. 1981; e R. Willis, *A State in the Making. Myth, History and Social Transformation in Pre-Colonial Ufipa*, Bloomington/Ind. 1981.

Studi comparativi e analitici della mitologia africana sono stati condotti soprattutto da ricercatori francesi e tedeschi. L. de Heusch, *Le Roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris 1972, rappresenta un'ottima analisi strutturalista dei miti delle popolazioni centrali di lingua bantu; l'analisi viene estesa ai miti politici dei re del Ruanda e ai miti e riti sudafricani in L. de Heusch, *Mythes et rites bantous*, II, *Rois nés d'un coeur de vache*, Paris 1982. Particolarmente utile alla comprensione della mitologia dell'Africa occidentale è Germaine Dieterlen, *Les Âmes des Dogon*, Paris 1941; altrettanto utili sono i due articoli, che riguardano la struttura mitica comune riscontrata nella regione del Sudan occidentale, di Germaine Dieterlen, *Mythe et organisation au Soudan Français*, in «Journal de la Société des Africanistes», vol. 25, 1, 2 (1955), pp. 39-76; e *Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale*, in «Journal de la Société des Africanistes», vol. 29, 1, 2 (1959), pp. 119-38. Il lavoro di Viviana Pâques, *L'Arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-ouest Africain*, Paris 1964, impiega l'analisi di Dieterlen applicandola in modo interessante a una più ampia regione geografica.

Parzialmente superate ma ancora molto utili sono le analisi storiche e comparative dei miti della creazione africani condotte da H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlin 1936 e, sempre dello stesso autore, *Das Doppelte Geschlecht*, Berlin 1955; il secondo studio prende in considerazione anche mitologie di altri continenti. H. Tegnaeus, *Le Héros civilisateur*, Stockholm 1950 riguarda gli eroi culturali africani. R.D. Pelton, *The Trickster in West Africa*, Berkeley 1980, assume un approccio fenomenologico nello studio dei trickster ashanti, yoruba-fon e dogon. J. Zwernemann, *Die Erde in Vorstellungswelt und Kultpraktiken der sudanischen Völker*, Berlin 1968, affronta l'immagine della Madre Terra e degli spiriti della terra nel mito e nel culto sudanesi, con una breve analisi di altre culture africane. Jacqueline Roumeguère-Eberhardt, *Pensée et société africaines*, Paris 1963, collega miti e culture sudanesi e sudafricane in un affascinante studio dei miti del serpente, dei riti di iniziazione e della cosmologia. Una valida discussione del ruolo del serpente, e di altre creature simboliche, nelle mitologie africane può essere trovata in B. Holas, *Les Dieux d'Afrique noire*, Paris 1968. Holas è un esperto anche per quanto riguarda i miti esoterici di molte culture della Costa d'Avorio e della Guinea, come i Bété.

Una elaborata analisi dei miti africani riguardanti l'origine della morte, incentrata su specifici temi o «tratti» e la loro diffusione geografica, è rappresentata da H. Abrahamsson, *The Origin of Death*, Uppsala 1951. Valide analisi delle leggende e dei miti eroici sono I. Okpewho, *The Epic in Africa*, New York 1979 e, sempre dello stesso autore, *Myth in Africa*, London 1983. Il secondo lavoro, dotato di un'eccellente bibliografia, è un vero e proprio studio metodologico; nonostante il titolo, non si occupa dei miti africani, ma riesamina le moderne teorie sul mito e sul folclore africani, proponendo un proprio approccio usando esempi tratti dalla mitologia africana. È particolarmente utile nella discussione dei ruoli e degli impieghi del mito nella letteratura e nella cultura generale africana moderna.

[Aggiornamenti bibliografici:
J. Pemberton III e F. Afolayan, *Yoruba Sacred Kingship. A Power Like That of the Gods*, Washington/D.C. 1996.
B. Ray, *Myth, Ritual and Kingship in Buganda*, New York 1991.
D. Verboven, *A Paxiological Approach to Ritual Analysis: The Sigi of the Dogon*, Gant 1986].

EVAN M. ZUESSE

Movimenti moderni

Nell'Africa subsahariana esistono più di 7.000 nuovi movimenti religiosi. Nel loro complesso dichiarano che il numero dei loro aderenti è superiore ai 32 milioni. Questi movimenti si sono sviluppati soprattutto in quelle aree dove il contatto con i missionari cristiani è stato più intenso. Tuttavia, movimenti profetici e revivalisti esistevano in Africa già prima dei più intensi contatti con gli Europei. Molti movimenti si originarono a partire dagli anni '80 del XIX secolo. Il periodo tra il 1914 e il 1925 rappresenta un secondo picco di fioritura di queste nuove religioni in Africa centrale e meridionale. Tuttavia, i gruppi che generalmente sono definiti come nuovi movimenti religiosi nell'Africa subsahariana sono quelli che emersero a partire dai primi anni '30 del XX secolo. Alcuni di questi movimenti iniziarono effettivamente a diffondersi prima, ma non raggiunsero un'importanza rilevante fino a quell'epoca. Molti hanno mantenuto pressoché la medesima forma che avevano assunto cinquant'anni prima. Altri sono scomparsi e poi riapparsi, spesso conservando le iniziali prerogative dottrinali e le medesime forme di adesione.

Prendendo in considerazione la base dottrinale, la struttura organizzativa e la distribuzione geografica, si possono definire tre tipi di nuovi movimenti religiosi: 1) le Chiese indigene o indipendenti; 2) le Chiese separatiste; 3) i movimenti neotradizionali. Questi gruppi hanno assunto differenti forme in Africa centrale, meridionale, occidentale e orientale. Mescolano elementi propri alla religione tradizionale africana con altri appartenenti alle religioni acquisite, come Islam e Cristianesimo. Molti di questi gruppi si svilupparono come risposta alla perdita di controllo economico, politico e psicologico generato dalla dominazione coloniale.

La forza con cui si diffusero i nuovi movimenti religiosi africani può essere imputata a cinque fattori principali: 1) l'insoddisfazione tra i convertiti locali nei confronti delle premesse e dei risultati del Cristianesimo portò alla nascita di gruppi profetici, messianici e millenaristi; 2) la traduzione della Bibbia nelle lingue africane stimolò la reinterpretazione delle Scritture e un rinnovamento spirituale nei gruppi cristiani; 3) le divisioni percepibili tra le differenti forme confessionali cristiane e la loro incapacità a rispondere alle esigenze locali stimolarono la crescita di Chiese separatiste e di Chiese indigene su base comunitaria; 4) la debolezza della medicina occidentale di fronte ai disturbi psicologici, alle epidemie e ai disastri naturali fece crescere, tra i movimenti religiosi africani, l'interesse ad affrontare i problemi legati alla malattia e alla cura; 5) l'incapacità delle missioni cristiane a rompere le barriere sociali e culturali e a generare un senso di comunità condusse al rafforzamento dei legami sociali nei piccoli gruppi e nelle sette. In termini generali, le nuove Chiese africane hanno cercato di creare un senso di comunità e continuità sia nel nuovo e multietnico ambiente urbano sia nella mutevole realtà del villaggio rurale.

Chiese indigene. Si definiscono Chiese indigene quei gruppi originatisi in seguito all'iniziativa di *leader* africani al di fuori del contesto delle missioni o delle religioni storiche. Negli anni '80 del XX secolo, secondo alcune stime, i membri di queste Chiese erano circa il 15% della popolazione cristiana dell'Africa subsahariana. Chiamate anche Chiese indipendenti, questi gruppi hanno inventato forme uniche di organizzazione sociale e politica, sviluppando dottrine originali. Nel primo periodo, queste Chiese furono una risposta alla situazione politica e religiosa coloniale. Gruppi come la Chiesa harrista in Costa d'Avorio, la Chiesa Aladura in Nigeria, la Chiesa kimbanguista nella Repubblica Democratica del Congo e i movimenti apostolici in Zimbabwe possono essere classificati come Chiese indigene. Ognuna di queste Chiese ha comunque una propria dottrina e un modo differente di rispondere al controllo del governo. Questi gruppi variano nel sistema organizzativo, in funzione della portata del loro successo locale e della composizione demografica e culturale dei loro membri. Le Chiese indigene possono essere divise in tre sottotipi specifici: le Chiese profetiche, le messianiche e le millenariste. Tutti e tre i sottotipi mostrano una tendenza all'innovazione dottrinale e al rinnovamento spirituale e una reazione alla presenza delle Chiese missionarie.

Chiese indigene profetiche. I gruppi profetici si basano sull'esistenza e sulla forza di un profeta. Hanno generalmente un'efficace organizzazione centralizzata e danno molta enfasi alla cura. Una delle più importanti Chiese profetiche dell'Africa centrale è la Chiesa kimbanguista, che ha più di quattro milioni di fedeli nella Repubblica Democratica del Congo. Nato nel 1921 dall'iniziale *revival* curativo di Simon Kimbangu, questo movimento crebbe e si sviluppò intensamente dopo la morte del fondatore nel 1951. Il gruppo si è trasformato negli anni da movimento profetico di protesta in Chiesa ufficiale ed è attualmente una delle quattro isti-

tuzioni religiose ufficialmente riconosciute nella Repubblica Democratica del Congo. La Chiesa kimbanguista fu ammessa nel 1969 in seno al Consiglio Mondiale delle Chiese e riunisce molti altri movimenti profetici che hanno ottenuto legittimità nell'Africa del periodo successivo al dominio coloniale. [Vedi *KIMBANGU, SIMON*].

Anche in altre regioni africane vi sono Chiese con origini simili e analoga struttura incentrata sulla figura di un profeta: ad esempio la Chiesa Lumpa di Alice Lenshina nello Zambia; la Chiesa harrista in Liberia, Costa d'Avorio e Ghana; e le Chiese sioniste in Sudafrica. Elemento che accomuna tutti questi movimenti religiosi è l'enfasi posta sulla salute fisica e spirituale.

Nel 1954, Alice Lenshina Mulenga fondò la Chiesa Lumpa nella Copperbelt della Rhodesia settentrionale (attuale Zambia). Lenshina sosteneva di essere morta e di essere stata ricondotta alla vita da una chiamata divina. Fu considerata una profetessa visionaria e una curatrice. Così come Kimbangu, anche Lenshina attrasse nella sua Chiesa molti catechisti e insegnanti provenienti dalle missioni. Chiamando la sua Chiesa *lumpa* (l'«altissimo» o il «supremo» in bemba), Lenshina prometteva salute e una nuova vita a chi abbandonava la magia tradizionale e la stregoneria per seguirla. Leshina fondò un villaggio sacro a Kasomo, nella Rhodesia settentrionale – villaggio che divenne noto con il nome di New Zion (Nuova Sion) –, e proclamò l'autonomia politica e religiosa dei suoi seguaci. Questi resistettero all'imposizione di tasse da parte del governo e all'autorità politica; la coesione del movimento Lumpa fu rotta, di conseguenza, proprio dalle lotte politiche. Anche se la Chiesa di Lenshina iniziò come un movimento anticoloniale, non riuscì a integrarsi con successo nel nuovo Stato-nazione dello Zambia e nel 1970 i suoi seguaci furono espulsi dal Paese. [Vedi *LENSHINA, ALICE*].

Verso la fine del 1913 in Costa d'Avorio fece la sua comparsa un movimento di tipo profetico. A capo di esso vi era William Wade Harris, un liberiano di origine grebo. Harris affermava che gli era apparso in visione l'arcangelo Gabriele. Questi gli aveva ordinato di diffondere, come profeta di Dio, il messaggio cristiano. Harris, viaggiando in Costa d'Avorio e nella Gold Coast (attuale Ghana), diffuse il suo messaggio che parlava di rivelazione divina, di poteri curativi e di un futuro miglioramento di vita per gli Africani. Anche se Harris trascorse solo un breve periodo in Costa d'Avorio, il numero dei suoi seguaci in questo Paese crebbe rapidamente. In soli pochi mesi dall'inizio del movimento Harris battezzò circa 120.000 persone. Dopo la sua morte, nel 1929, il profeta John Ahui e il guaritore Albert Atcho continuarono a diffondere in Costa d'Avorio la Chiesa harrista, che specialmente tra il 1955 e il 1961 crebbe ulteriormente e attrasse al suo interno soprattutto cattolici. Nel 1973, la Chiesa harrista festeggiò il suo sessantesimo anniversario con il riconoscimento e il sostegno del governo ivoriano. Come i kinbanguisti, anche gli harristi si trasformarono da movimento profetico a Chiesa ufficiale con statuto nazionale.

I seguaci di Harris hanno dato vita a diverse ramificazioni: ad esempio, il movimento Deima di Marie Lalou in Costa d'Avorio e la Chiesa dei Dodici Apostoli in Ghana. I membri di questi movimenti riconoscono Harris come fondatore e profeta. [Vedi *HARRIS, WILLIAM WADE*].

Il movimento Aladura in Nigeria è spesso stato paragonato alla Chiesa harrista. Si tratta di uno dei molti movimenti profetici che si svilupparono nella Nigeria occidentale alla fine degli anni '20 del XX secolo, come reazione contro il pressante controllo della missione anglicana. Questi gruppi enfatizzarono il potere di guarigione, la rivelazione divina, la profezia e la fiducia in sé. Il termine *aladura* («popolo della preghiera») si riferisce a diversi gruppi correlati, appartenenti prevalentemente alla popolazione di lingua yoruba, che condividono alcune comuni caratteristiche spirituali. Analogamente ad altre Chiese di tipo profetico, questi gruppi suscitarono l'interesse locale grazie all'enfasi posta sulla visione come mezzo d'interpretazione della Bibbia e grazie agli sforzi di diversi personaggi carismatici. Il movimento Aladura è in continua crescita e ha diramazioni anche al di fuori del continente africano.

In Sudafrica, su un totale di circa 3.000 Chiese indigene, i tre quarti concentrano l'attenzione sulla guarigione e sui poteri carismatici dei propri *leader*. Queste Chiese sono definite sioniste perché fanno risalire la loro origine alla Chiesa evangelica cristiana cattolica di John Alexander Dowie, fondata nel 1896 a Zion City nell'Illinois. L'idea che fonda la dottrina delle Chiese sioniste è quella di un'utopica liberazione spirituale. I membri di queste Chiese danno molta importanza alla guarigione divina, alle rivelazioni spirituali e alla testimonianza. Le Chiese sioniste, che si concentrano soprattutto tra gli Zulu e gli Swazi del Sudafrica, seguono differenti forme dottrinali e rituali, ma sono accomunate dall'attenzione ai poteri profetici e curativi dei *leader* carismatici. Questi gruppi si contraddistinguono per le colorite e spesso teatrali cerimonie. Sembra che le Chiese di Sion siano fiorite come reazione alla limitazione delle possibilità di espressione politica in Sudafrica.

Chiese indigene messianiche. Le Chiese indigene messianiche, simili per origine ai movimenti profetici, si cristallizzano attorno a una singola figura considerata quale nuovo messia. I gruppi messianici spesso subiscono un momento di crisi e di declino dopo la morte o la scomparsa del loro fondatore. Il messaggio profetico

resta strettamente connesso alla persona del *leader* e al suo potere carismatico. All'interno di questo tipo di movimenti si annoverano: la Chiesa di Mai Chaza, la Chiesa apostolica di John Masowe nello Zimbabwe e il movimento di Isaiah Shembe in Sudafrica.

Mai («madre») Chaza era inizialmente un membro della Chiesa metodista della Rhodesia meridionale (attuale Zimbabwe). Si ammalò gravemente nel 1954 ed entrò in stato di coma. Tra i suoi seguaci si diffuse la convinzione che fosse morta. Dopo la guarigione, Mai Chaza raccontò d'aver parlato con Dio durante la sua morte, e di avere ricevuto il dono della guarigione. Iniziò ad aiutare i ciechi, gli storpi e chi era posseduto dagli spiriti. Mai Chaza si credeva una messaggera di Dio e si paragonava a Gesù e a Mosè. Per i membri del suo movimento era sia una salvatrice sia una operatrice di miracoli.

Mai Chaza morì nel 1960 senza lasciare eredi. Mapaulos, un seguace del Malawi, iniziò a suo nome a operare guarigioni straordinarie. Assunse il titolo di *vamutenga* («colui che è inviato dal cielo») e continuò la missione di guarigione presso il centro di Mai Chaza, Guta ra Jehovah, ossia la Città di Dio. Dopo la morte di Mai Chaza, i suoi fedeli iniziarono a parlare di lei come Mai Chaza Gesù, il messia nero e il salvatore d'Africa. Analogamente a Lenshina, Mai Chaza era considerata sia un capo sia una *medium*. Come mostrano gli esempi della Chiesa Lumpa, del movimento Aladura e del gruppo di Mai Chaza, vi furono molte donne che rivestirono il ruolo di capo e fondatore di gruppi profetici e messianici. L'influenza delle donne in questi movimenti può essere interpretata come una reazione all'autorità ecclesiastica esclusivamente maschile nelle Chiese missionarie.

Molti altri movimenti nell'Africa meridionale hanno avuto simili inclinazioni messianiche. Nell'ottobre del 1932, un profeta africano che si faceva chiamare Giovanni Battista, altrimenti noto come Shoniwa o Johane Masowe, iniziò a predicare tra gli Shona, nel distretto di Hartley nella Rhodesia meridionale. Analogamente a Mai Chaza, egli sosteneva di essere risorto dalla morte e di conseguenza di avere ottenuto poteri guaritivi e profetici. Masowe si spostava da un villaggio all'altro, battezzando chi accettava il suo messaggio di guarigione e la sua promessa di una vita migliore. Il suo movimento è spesso stato paragonato a quello di John Maranke, un altro profeta shona, la cui Chiesa apostolica africana si originò nello stesso periodo nel distretto di Umtali, facendo proseliti in tutta quella regione. [Vedi *MARANKE, JOHN*].

Il movimento di Masowe combinava elementi profetici, messianici e millenaristi. Masowe esortava i suoi seguaci a rifiutare il lavoro salariato imposto dalle autorità coloniali e a resistere alla dottrina e alle strutture religiose coloniali. Prometteva ai fedeli una futura età dell'oro di libertà, opportunità e autosufficienza. La Chiesa di Masowe rifiutava tutti i sacramenti cristiani, a parte il battesimo. In quanto fondatore e *leader*, Masowe riservava a se stesso il privilegio di battezzare tutti i nuovi convertiti. Questa regola portò alla centralizzazione delle decisioni, che venivano prese solo dai *leader* più anziani e originari della Chiesa.

Nel 1943, sotto la spinta della pressione politica, la Chiesa apostolica di John Masowe, i cui membri erano anche conosciuti come *vahosanna* («gli osanna») o come Basketmakers, si spostò a Korsten, un sobborgo di Port Elizabeth, in Sudafrica. Masowe veniva considerato come un «messia segreto», perché la sua identità e la sua residenza erano quasi sempre sconosciute alla maggior parte dei fedeli. Dopo la fine degli anni '40 iniziò a farsi vedere solo sporadicamente, in occasione del battesimo di nuovi convertiti. Molte voci si svilupparono attorno alle sue vicende e in diverse occasioni si disse che era morto e poi ritornato alla vita. Nel 1960 la sua Chiesa fu espulsa dal Sudafrica perché considerata una minaccia politica. Nello stesso periodo molti dei suoi seguaci avevano già iniziato a muoversi verso nord, nella Rhodesia settentrionale e meridionale. Masowe morì a Ndola, nello Zambia, nel 1973, lasciando dietro di sé speranze messianiche e millenaristiche promesse di libertà. Il gruppo non ha più scelto un nuovo *leader*.

Isaiah Shembe (circa 1870-1935), profeta di origine zulu, fondò in Sudafrica la Chiesa amaNazaretha. Shembe, uomo dalla personalità affascinante e dal forte ascendente, era comunemente conosciuto come un uomo santo e un guaritore divino. Si dice che abbia ritratto se stesso come un messia, un liberatore e un messaggero di Dio. Fondò un villaggio, Ekuphakameni, dove i suoi seguaci giungevano per le cerimonie di festa, le guarigioni e la meditazione. Alla sua morte gli successe il figlio, Johannes Galilee Shembe, o Shembe II, che si riteneva avesse ereditato dal padre i doni carismatici, ma non il suo pieno *status* di messia. [Vedi *SHEMBE, ISAIAH*].

I movimenti messianici rappresentati da questi tre casi si basano sulla personalità e sulle capacità di guida dei loro fondatori. Le innovazioni dottrinali si radicano nel messaggio di speranza, nelle guarigioni e nelle possibilità offerte dai fondatori. Anche dopo la morte di questi, i tratti messianici si sono perpetuati in questi movimenti quale strumento per rafforzare la fede dei seguaci e sfidare gli sforzi dei missionari europei.

Molti dei nuovi movimenti religiosi africani hanno tendenze millenaristiche. Il movimento di Masowe, come altri, è caratterizzato da un'ispirazione millenaristica con un'enfasi dottrinale sulla promessa di una nuova

vita in una futura età dell'oro. Il messaggio di questi gruppi si basa sulla credenza che in Africa giungerà un periodo di liberazione spirituale e politica.

Uno dei movimenti millenaristici più diffusi nell'Africa subsahariana è la Church of the Watchtower (Chiesa della Torre di Guardia), o Kitawala. Collegati ai testimoni di Geova americani, i quali cominciarono la loro attività missionaria in Africa all'inizio del XX secolo, sorsero molti movimenti Watchtower in Africa centrale e meridionale. Tra i gruppi più noti vi fu quello fondato nel 1908 da Elliot Kamwana nel Nyasaland (attuale Malawi). A partire dal 1910 se ne formarono altri nella Repubblica Democratica del Congo orientale, in Zambia e in Sudafrica. Tutti questi gruppi professavano l'autonomia della religione nei confronti del controllo politico e speravano in una futura età dell'oro. In qualche misura il movimento Kitawala ha influenzato la dottrina e le credenze di altre Chiese indigene. La presenza di movimenti millenaristici tra le nuove religioni africane non deve però essere sovrastimata o considerata come un tratto tipico. L'alternativa millenaristica è solo un tipo tra gli altri, e non un tratto comune a tutte le nuove religioni africane.

Chiese separatiste. I gruppi separatisti sono quelli che hanno tagliato i legami con le Chiese cristiane o con le congregazioni islamiche. In tal senso, le Chiese separatiste sono differenti dai gruppi indigeni che non sono mai stati affiliati a istituzioni missionarie. Esse possono tuttavia comunque essere analizzate secondo le categorie profetiche, messianiche e millenaristiche che sono state utilizzate per classificare le Chiese indigene. Tra i gruppi separatisti che si rifanno alla tradizione cattolica vi sono il movimento Jamaa, la Chiesa cattolica del Sacro Cuore e la Legio Maria.

Il movimento Jamaa fu iniziato da un francescano di origine belga, Placide Tempels. Jamaa («famiglia» in swahili) enfatizza l'importanza della famiglia nucleare, dell'individualità, della personalità, della fecondità e dell'amore. Ufficialmente, alcuni affiliati a Jamaa rimasero all'interno della Chiesa cattolica. Tutavia, a partire dal 1953, Jamaa sviluppò una struttura organizzativa indipendente. Quando il gruppo diventò più solido, iniziò ad attrarre l'attenzione dalle autorità cattoliche e, alla fine, fu scoraggiato e in alcune aree represso. Il gruppo continua a operare nelle province di Katanga e Kasai (Repubblica Democratica del Congo).

La Legio Maria, o Legione di Maria, iniziò a operare come branca dell'omonima organizzazione laica appartenente alla Chiesa cattolica irlandese. La sua origine, in Kenya, risale al 1963. Con i primi anni '70, il gruppo raggiunse più di 90.000 aderenti, originari soprattutto del gruppo etnico dei Luo. Tra i Bemba dello Zambia, un gruppo similare, chiamato Chiesa cattolica del Sacro Cuore, si dissociò dalla missione nel 1955. Tutti i movimenti separatisti hanno enfatizzato la fratellanza, l'idea di comunità e la pratica di una forma originale di culto nella lingua locale.

Il movimento East African Revival, o Balokole («i salvati»), rappresenta uno dei primi casi di Chiesa separatista protestante. Iniziò come un movimento carismatico di rinnovamento interno alle Chiese protestanti dell'Uganda, del Kenya, del Tanganica e del Ruanda-Burundi. Il movimento, che inizialmente era parte delle attività della missione Rwanda, un ramo evangelico della Società Missionaria della Chiesa anglicana, a partire dal 1935 divenne una Chiesa separatista con caratteristiche organizzative e pratiche di culto indigene. Dava importanza alla conversione, alla testimonianza e a un proselitismo piuttosto aggressivo. Come nel caso dei movimenti separatisti cattolici, il movimento si appoggiò su una rete di connessione dei gruppi locali.

Movimenti neotradizionali. Altri movimenti religiosi hanno conservato la forma dei culti tradizionali. Tra questi vi sono le società segrete dell'Africa occidentale, parte del complesso Poro-Sande; culti riformatori come i Bwiti del Gabon; e nuovi gruppi come l'Église de Dieu de Nos Ancêstres (Chiesa di Dio dei Nostri Antenati) nella Repubblica Democratica del Congo sudoccidentale. In tutte le forme che hanno assunto, i culti neotradizionali mantengono aspetti della religione tradizionale declinati in un nuovo contesto sociale e culturale.

Il culto Poro, che si costituì originariamente come una società di guerrieri, aveva la funzione di iniziare i giovani uomini all'età adulta, istruendoli sugli obblighi rituali e sociali. Tra la gente di lingua mande della Sierra Leone, della Liberia e della Costa d'Avorio, continua a essere un'importante forma di organizzazione religiosa, sociale e politica. La corrispettiva società Sande o Bundu prepara invece le donne agli obblighi sociali e condivide con la società Poro l'autorità politica. Anche se nominalmente alcuni membri di queste società si sono uniti alle Chiese cristiane, le società stesse restano fuori dal controllo delle missioni e danno luogo a tentativi non ufficiali di incorporare le pratiche cristiane.

Al contrario, il culto Bwiti, che si originò tra i Fang del Gabon alla fine del XIX secolo, cercò di rivitalizzare un culto degli antenati tradizionale, incorporando rituali e credenze proprie dei popoli vicini. In un secondo momento furono integrati elementi appartenenti alla teologia e al simbolismo cristiani. A partire dagli anni '50 del XX secolo i *leader* del culto Bwiti adottarono il modello di guida profetica messianica tipico di alcune Chiese indigene. Il gruppo divenne noto anche come Église des Banzie (Chiesa degli Iniziati) e nel 1965 contava già circa 10.000 membri di origine fang.

Negli ultimi anni il culto ha ottenuto nuovi aderenti tra i catechisti dissidenti della Chiesa cattolica e delle Chiese protestanti, incorporando elementi delle loro credenze all'interno delle nuove dottrine e dei nuovi simboli religiosi.

L'Église de Dieu de Nos Ancêtres, nata nel Congo Belga negli anni '50 del XX secolo, ha seguito un modello simile. Questo gruppo combina la credenza negli spiriti degli antenati luba e la religione tradizionale con elementi cristiani. Sviluppò una struttura organizzativa di tipo settario, caratterizzata da incontri fissati a scadenze regolari e da una base estesa di fedeli. Come il culto Bwiti, anche l'Église de Dieu de Nos Ancêtres, in risposta alle pressioni della migrazione urbana e ai cambiamenti culturali vissuti dai suoi membri, si è trasformata passando da piccola organizzazione cultuale al modello formale di una Chiesa.

I culti neotradizionali possono essere classificati all'interno di un *continuum* che si estende dai gruppi più radicati nella realtà locale a quelli più assimilati (come il culto Bwiti) che hanno riformato e modificato in modo sostanziale taluni aspetti delle credenze e delle pratiche tradizionali. È importante però distinguere le Chiese e i culti che hanno incorporato le credenze negli antenati dai clan e dai lignaggi che ancora venerano gli antenati come continuazione della pratica religiosa tradizionale. In tutti i casi questi gruppi si sono dovuti confrontare con la crescente pressione rappresentata dalla presenza missionaria e con l'influenza del Cristianesimo o dell'Islam nelle aree di loro pertinenza.

Il futuro delle nuove religioni africane. Uno dei punti di maggiore interesse e discussione nel campo di questi studi è la valutazione di quanto i nuovi movimenti possano essere considerati stabili nel tempo. È stato dimostrato che le nuove religioni si sviluppano attraverso un processo di scisma e rinnovamento. Esse riescono a liberarsi dall'influenza sia delle missioni sia delle Chiese più recenti, per sviluppare legami a livello familiare e di comunità, localmente molto forti. Ideali utopici e interpretazioni fondamentaliste delle Scritture consolidano lo sforzo di rottura iniziale di questi movimenti e il senso di rinascita spirituale che li caratterizza. Gli scismi possono essere considerati un segno dell'ambivalenza dottrinale e della debolezza organizzativa. Allo stesso tempo sono la garanzia della sperimentazione e del rinnovamento spirituali. La combinazione di simboli tradizionali e di nuovi valori è tipica del pluralismo culturale. Molti nuovi gruppi enfatizzano la capacità delle proprie forme religiose di creare reti associative interetniche e transculturali.

Il Cristianesimo in Africa ha avuto per lo più questo effetto pluralistico. Anche se alcuni dei nuovi gruppi cristiani africani si sono originati in aree etnicamente omogenee, la maggior parte dà importanza alla potenzialità, se non addirittura alla necessità, degli scambi culturali, attraverso simboli e dottrine dominanti. Questa condivisione non implica che si imponga dall'alto un sistema esterno o che si distruggano le antiche forme culturali. Questi processi di combinazione e ricostruzione culturale consentono ai membri dei nuovi movimenti religiosi di acquisire un'attitudine riflessiva riguardo ai propri problemi immediati e di preservare i vecchi sistemi culturali. Le risposte religiose variano in modo significativo in funzione dell'atteggiamento del gruppo verso la tradizione e del grado di cambiamento che in una particolare società si considera possibile. Le risposte neotradizionali, millenaristiche e revivalistiche risolvono conflitti sociali e culturali attraverso l'unione di nuove e antiche interpretazioni del sacro.

Allo stesso tempo si impone la richiesta di una *leadership* stabile e della sua istituzionalizzazione. Come è stato messo in luce dall'analisi delle Chiese profetiche e messianiche, la morte o la scomparsa di un *leader* costituisce una sfida difficile per la sopravvivenza del gruppo. Spesso nella medesima regione esistono molti rami di una Chiesa indigena o di un movimento separatista a causa dell'incapacità dei *leader* di risolvere una crisi nella successione della *leadership* o di integrare variazioni dottrinali concorrenti. Gli scismi quindi continuano a minacciare i nuovi movimenti religiosi anche dopo che questi hanno ottenuto l'autonomia dalle missioni o dalle Chiese storiche. Tale difficoltà ha indotto alcuni studiosi a teorizzare l'instabilità e mutabilità delle nuove religioni africane e a ipotizzare che la loro comparsa sia tipica di una fase della protesta sociale o religiosa legata all'emergere dei nuovi Stati-nazione africani. I dati storici suggeriscono però che questi gruppi sono in realtà longevi, nonostante i cambiamenti nelle strutture di comando e tra gli aderenti. La persistenza di gruppi come il culto Bwiti e il movimento Kitawala è infatti in linea con questa tendenza.

Un altro importante processo che può aver contribuito alla stabilità dei nuovi movimenti religiosi è lo slittamento verso l'ecumenismo. Tra il 1969 e il 1981, molte Chiese indigene già affermate si affiliarono al Consiglio Mondiale delle Chiese nel tentativo di assumere una forma internazionale attraverso l'associazione con movimenti ecumenici diffusi in tutto il mondo. Tra queste vi sono la Church of the Lord Aladura in Nigeria, la Chiesa kimbanguista nella Repubblica Democratica del Congo, e, in Kenya, la African Israel Nineveh Church e la African Church of the Holy Spirit. Altri culti e Chiese indigene hanno invece tentato di unirsi in associazioni cooperative locali, nazionali o panafricane, in cerca di una rappresentanza unitaria sotto il profilo sia politico sia culturale.

Le associazioni volontarie locali formate da queste Chiese cercano spesso di mantenere l'autonomia dottrinale di ciascun gruppo, sviluppando sforzi congiunti nella raccolta di fondi e nei settori dell'istruzione e della cultura. Questo tipo di cooperazione è evidente, ad esempio, nell'African Independent Churches' Association, costituitasi nel 1965 in Sudafrica e in simili consigli e associazioni ecumeniche creati nell'Africa centrale e orientale. Anche se queste associazioni non risolvono i problemi connessi ai conflitti interni ai singoli gruppi e alle successioni nelle rispettive *leadership*, sembra siano effettivamente riuscite a rafforzare la cooperazione e la stabilità politica all'interno del movimento delle Chiese indipendenti nel suo complesso.

Problemi riguardanti la coercizione e l'autoritarismo evidenti nei nuovi gruppi religiosi in Occidente come Scientology, il People's Temple e l'Unification Church, appaiono meno evidenti nei recenti movimenti africani. In Africa, i nuovi membri sono spesso attratti dal fascino carismatico dei *leader*. L'appartenenza è così fluida che le tendenze autoritarie difficilmente possono attecchire. D'altro canto, dato che in molti movimenti religiosi vi sono implicazioni di tipo politico, la libertà di culto può venire limitata dallo Stato. Ad esempio, molti movimenti nell'Africa centrale e meridionale sono stati sottoposti a restrizioni che hanno portato alla loro effettiva proibizione o comunque al loro declino.

Il contributo culturale e sociale delle nuove religioni africane. Dal 1920 a oggi, molti dei nuovi movimenti religiosi africani sono nati come religioni degli oppressi e sono diventati movimenti di protesta. La loro protesta si è spesso espressa in una sfida all'autorità e alla liturgia delle Chiese missionarie. Molti di questi gruppi, tra i quali il movimento Watchtower ispirato da Kamwana nel Nyasaland, il Kimbanguismo nella Repubblica Democratica del Congo e la Chiesa harrista in Costa d'Avorio, hanno originato o almeno sostenuto movimenti di liberazione politica e di lotta per l'indipendenza nazionale. La stretta relazione tra i simboli di libertà politici e quelli religiosi ha favorito questo processo.

L'influenza sociale delle nuove religioni africane non si limita alla sfera politica. Le nuove immagini e i nuovi ideali di comunità promossi da questi gruppi offrono ai loro membri e a chi entra in contatto con i nuovi movimenti modelli di vita alternativi. Le nuove religioni africane, attraverso la creazione di comunità compatte e di strutture interne di sostegno, sono in grado di costruire legami di fedeltà. Da un punto di vista culturale, i movimenti promettono una religione che non è aliena alle masse. Ciò nonostante, alcuni tra i gruppi più recenti enfatizzano anche il raggiungimento finale della ricompensa promessa dalle dottrine ortodosse. Questa meta si ottiene attraverso l'ascesi e la stretta aderenza personale alla Bibbia o al Corano. Queste interpretazioni letterali delle Scritture aiutano a sviluppare un nuovo tessuto di idee attraverso le quali gli individui cercano di creare forme alternative di relazioni sociali. In alcuni casi tale ritorno alle dottrine fondamentali nel contesto africano ha anche avuto l'effetto di dare vita a rinnovamenti carismatici e a nuove forme di proselitismo all'interno delle Chiese missionarie.

I movimenti religiosi più isolati e puri mantengono ancora una separazione radicale da alcuni aspetti tipici delle società contemporanee con le quali convivono. Il loro atteggiamento verso il lavoro, il ruolo delle donne e le nuove forme di espressione culturale, come ad esempio il linguaggio e l'abbigliamento, permeano anche altri settori della vita sociale che non sono direttamente connessi alla sfera religiosa. Il linguaggio e l'immaginario religiosi, come gli insegnamenti di Jamaa e i sermoni e i rituali dei movimenti apostolici o sionisti, sono entrati a far parte del linguaggio comune come aspetti della cultura popolare urbana. Lo studio dei nuovi movimenti religiosi africani conduce quindi all'esplorazione di nuove forme culturali.

La religione, coinvolgendo un'alta concentrazione di simboli innovativi e ricostitutivi, è una fonte da cui si attingono le nuove espressioni che sono poi trasmesse a una più ampia fascia della società. Attraverso i nuovi movimenti religiosi africani, le forme culturali e simboliche convenzionali sono rivitalizzate e reinterpretate. Estrapolate dalla loro fonte originaria, alcune di queste credenze religiose sono state applicate alla vita secolare. L'estrema vitalità di queste nuove religioni risiede, infatti, nella capacità delle loro credenze e delle loro pratiche di essere integrate nel flusso prevalente della vita sociale e culturale dell'Africa moderna. Il maggiore impatto di questi gruppi può dunque esprimersi attraverso la diffusione e la condivisione culturale, piuttosto che attraverso la diffusione e l'evoluzione storica di ciascun movimento particolare.

Forme contemporanee di Cristianesimo carismatico. Negli anni '70 del XX secolo una nuova ondata di Cristianesimo carismatico iniziò ad attraversare l'Africa partendo dall'interno delle Chiese esistenti. Questo movimento, essenzialmente composto da giovani scolarizzati e studenti universitari, enfatizza il battesimo in nome dello Spirito Santo, la disponibilità immediata per i cristiani dei doni e dei frutti dello Spirito e la possibilità di parlare diverse lingue (glossolalia). Tra le attrazioni di queste religioni estatiche e positive vi è il contrasto che esse propongono rispetto alla disperazione generata dalla politica che, a dispetto delle promesse, sembra essere incapace di affrontare in modo radicale alcune importanti questioni come la corruzione nella vita pubblica, la gestione efficace ed efficiente del-

le risorse pubbliche e il garantire un'assistenza sanitaria sicura e di base.

Il rinnovamento carismatico ha avuto luogo in momenti e in parti differenti del continente. In Kenya e in Tanzania, in Africa orientale, si diffuse sotto forma di associazioni come la Fellowship of Christian Unions (FOCUS), a metà degli anni '70 del XX secolo. A causa del forte controllo sugli studenti in Etiopia e Uganda, solo a partire dagli anni '80 del XX secolo, il rinnovamento carismatico iniziò a occupare una posizione centrale nella vita cristiana dei giovani. La medesima situazione si presentò in Zambia nell'Africa centrale, in buona parte dell'Africa di lingua francese, in Zimbabwe e in Sudafrica.

I movimenti di rinnovamento carismatico, anche se differenti, condividono con le Chiese indipendenti africane l'enfasi sulla necessità che il Cristianesimo sia acculturato. Il rinnovamento carismatico è comunque più impegnato in temi di crescente importanza come l'uguaglianza di genere, l'uso di tecnologie moderne e la diffusione della medicina moderna. Pur evitando l'azione politica diretta, non è un movimento indifferente alle questioni sociali né un movimento apolitico, come dimostra la risposta data dai movimenti carismatici ed evangelici in occasione dell'elezione in Zambia nel 1991 del «rinato» presidente Chiluba.

Neopentecostalismo dall'estero. Parallelamente ai movimenti di rinnovamento carismatico, e a volte in sovrapposizione a essi, l'Africa è interessata anche da una nuova ondata di attività missionaria che coinvolge esponenti delle chiese evangeliche provenienti da diverse parti del mondo, tra cui la Corea, il Brasile e gli Stati Uniti. Il loro obiettivo è di impegnarsi in ciò che viene presentata come la reale e autentica conversione dell'Africa al Cristianesimo, in opposizione all'incompleta e dannosa conversione condotta dalle Chiese storiche. Inoltre, a differenza della propensione più ecumenica e dello spirito conciliante delle Chiese storiche nei confronti delle religioni non cristiane, le religioni carismatiche ed evangeliche sono, paradossalmente, da una parte propense a denunciare tutte le forme di credenze e pratiche che si allontanano dalla loro e dall'altra a rinforzare una visione del mondo di tipo tradizionale, insistendo sul potere degli spiriti demoniaci e del male e sulla loro capacità di catturare chi crede nella superstizione e nella falsa religione.

La brasiliana Igreja Universal do Reino de Deus (Chiesa Universale del Regno di Dio) è solo una delle nuove Chiese pentecostali entrate in Africa, a partire dagli anni '70 del XX secolo, e sta crescendo rapidamente non solo nell'Africa lusofona ma anche nell'Africa anglofona e francofona, per esempio in Nigeria e in Costa d'Avorio. Veloce nell'adattare e utilizzare i sacerdoti locali e pronta a utilizzare le lingue locali, questa Chiesa insiste sulla realtà del mondo spirituale e sulla sua diretta influenza sul successo o sul fallimento. Così come accade in molte altre nuove Chiese di questo tipo, la Chiesa Universale dà la priorità nella sua pratica ai riti di esorcismo contro gli spiriti del male, che si ritiene blocchino il procedere verso il regno di Dio. Questa teologia psicologicamente scomoda è bilanciata da una dottrina della prosperità, non estranea alla religione tradizionale africana, secondo la quale rivolgendosi a Gesù si può essere condotti dalla povertà e dalla malattia alla ricchezza e al benessere.

Movimenti moderni d'ispirazione islamica. I movimenti musulmani moderni sono molto differenti tra loro e anche all'interno di un medesimo movimento vi sono spesso delle tendenze che possono apparire in forte opposizione reciproca. La *ṭarīqa* (confraternita) Murīdīya, fondata in Senegal verso la fine del XIX secolo dal religioso musulmano wolof Aḥmad Bamba (1850/1-1927), il quale sviluppò una sua versione musulmana della teologia della prosperità, combinava Sufismo e misticismo a un ostinato impegno nel duro e incessante lavoro agricolo. L'etica del lavoro instillata da Bamba, simile nella sua essenza alla nozione di Max Weber (1864-1920) dell'etica protestante del lavoro, ha prodotto un fiorente movimento imprenditoriale – dotato di notevoli risorse e capace d'importanti influenze politiche, in Senegal, in Gambia e altrove nell'Africa occidentale francofona – e una diaspora di mercanti che si estende all'Europa e agli Stati Uniti.

Il millenarismo, più comunemente noto tra i Musulmani come Mahdismo, è un altro modello per molti moderni movimenti musulmani in Africa, tra cui l'eclettico movimento Layenne, anch'esso nato in Senegal; l'originale movimento scritturalista Bamidele, fondato a Ibadan negli anni '30 del XX secolo da Abdul Salami Bamidele, di precedente fede cristiana; e il movimento Mahdīya, fondato nei primi anni '40 del XX secolo a Ijebu-Ode, nella Nigeria sudoccidentale, da al-Ḥaǧǧ Ǧumat Imam, il quale, forse un caso unico, cercò di sviluppare una teologia che integrasse Islam, Cristianesimo e tradizione.

Il culto *zaar* è un moderno movimento musulmano, internazionale e prevalentemente femminile, che prolifera in Etiopia (da dove prende il nome), Somalia, Gibuti e Sudan, e in minore misura in Egitto e nei Paesi del golfo. In Etiopia questo culto coinvolge sia i musulmani sia i cristiani, mentre negli altri Paesi solo i musulmani. Si ritiene che gli spiriti (*zaar*) abbiano il potere di invadere i corpi umani e di possederli. Le persone possedute sono gli emarginati e i privi di potere, e gli spiriti per essere placati, devono ricevere cibo di buona qualità, profumi e altri beni di lusso: gli spiriti spesso

esprimono le preoccupazioni e le lamentele di chi è posseduto.

Le vittime degli spiriti – esistono numerose categorie, costantemente estese e aggiornate, che mostrano in tal modo il legame tra la religione e il cambiamento sociale – sono obbligate a danzare in loro onore durante i rituali di gruppo, rituali che assumono la forma di sedute spiritiche, denominate in Somalia «battere lo *zaar*». Secondo Ioan M. Lewis (1996), questo culto serve principalmente a migliorare le condizioni degli oppressi e, in particolare, delle donne per le quali diviene un'arma mistica nella lotta tra i sessi. Questa prospettiva è stata criticata in modo costruttivo e interessante da numerosi studiosi, tra cui Janice Boddy (1989), secondo la quale la partecipazione ai riti di possessione, come ad esempio la possessione *zaar* in Sudan, non è tanto una strategia indiretta attraverso la quale le donne richiamano l'attenzione su loro stesse quanto un modo per esprimere sia il conflitto tra le esperienze delle donne del villaggio e l'immagine che esse hanno di loro stesse, secondo la definizione stabilita dagli ideali di genere della società, sia la loro coscienza storica delle relazioni con gli altri. Notando che i *medium* erano spesso scelti tra gli appartenenti ai lignaggi più potenti e forti e non tra quelli più deboli e poveri, anche lo studio di Jean-Paul Colleyn (1999) sul culto Nya in Mali rifiuta la limitata interpretazione di Lewis sulla funzione della possessione come strumento indiretto attraverso cui gli oppressi cercherebbero di sfuggire a una condizione di umiliazione.

Anche se la maggior parte dei moderni movimenti musulmani in Africa ha assunto il pacifismo come caratteristica distintiva, vi sono state delle esplosioni di violenza, una delle quali coinvolse il movimento Maitatsine. Questo movimento, originario del Camerun settentrionale, si diffuse nel Nord della Nigeria, dove si risolse in una catastrofe, quando negli anni '80 del XX secolo una rivolta a Kano provocò la morte di circa 6.000 persone. Si trattava di un movimento che univa i poveri «abbandonati», gli sfollati e gli emarginati (i venditori di strada, i portatori d'acqua e così via), chi non aveva ricevuto alcun beneficio dal boom del petrolio degli anni '60 e '70 del XX secolo e che era senza alcuna protezione contro una terribile povertà.

La crescita di movimenti di riforma musulmani e d'ispirazione missionaria, composti principalmente da giovani ferventi scolarizzati e da studenti universitari, e guidati da studiosi musulmani di riconosciuta reputazione intellettuale e santità, non è priva di connessioni con la crescita dei movimenti neoevangelici, neopentecostali e di rinnovamento carismatico. Questi movimenti si dedicano alla promozione di un Islam più ortodosso e assertivo, e sono aiutati in questa missione dal sostegno spirituale e materiale proveniente da altre parti del mondo musulmano.

Importante è stata l'influenza degli scritti del riformista musulmano indiano Abū al-A'lā Mawudūdī (1903-1979), fondatore del movimento di rivitalizzazione musulmana Ǧamā'at-i Islāmī. Mawudūdī incoraggiò i musulmani a prendere in considerazione la tormentata questione del rapporto tra Islam e cultura occidentale e li spinse a lavorare per uno Stato islamico. Importanti attivisti come Sayyid Quṭb (1906-1966), dirigente della militante al-Iḫwān al-Muslimūn (Società dei Fratelli Musulmani), furono ispirati dagli scritti di Mawudūdī, così come da quelli del maestro e studioso egiziano Ḥasan al-Bannā (1906-1949), che fondò nel 1928 la al-Iḫwān al-Muslimūn, la quale, come molti nuovi e moderni movimenti islamici, piuttosto che rifiutare le antiche istituzioni andava al di là di esse. Ḥasan al-Bannā comprese che la sua missione era di lottare contro la corruzione della società islamica e soprattutto contro la corruzione causata dall'influenza occidentale, di fronte alla quale, a suo parere, i *leader* musulmani restavano passivi. Ḥasan al-Bannā, rifiutando l'uso della forza come strumento di riforma, enfatizzò la natura comprensiva e inclusiva dell'Islam. La dottrina dell'unità di Dio (*tawḥīd*) faceva dell'Islam il punto di riferimento per tutti gli aspetti della vita ed era il principale motivo religioso per impegnarsi nella trasformazione della società. Egli rifiutava inoltre – e su questo punto la sua influenza è evidente praticamente ovunque vi siano riformatori radicali musulmani – ciò che definiva un cieco tradizionalismo, che significava essenzialmente seguire l'opinione degli studiosi musulmani medievali. Egli dava invece importanza alla necessità di un giudizio informato indipendente (*iǧtihād*), come principio base dell'azione.

Anche se al-Bannā fu assassinato nel 1949 e il suo movimento soppresso nel 1954 dal presidente egiziano Ǧamāl 'Abd al-Nāsīr (Gamal Abdel Nasser), il movimento continuò clandestinamente sotto la guida di Quṭb, il cui trattato *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* (Pietre miliari, 1965), scritto in prigione, si appellava ai musulmani affinché si opponessero alla decadenza occidentale – un approccio leninista a una rivoluzione islamica che avrebbe sconfitto i regimi non islamici. Nonostante Quṭb sia stato giustiziato da Nasser, i suoi scritti sono diventati una lettura fondamentale per un numero crescente di musulmani radicali nell'Africa settentrionale, nell'Africa a sud del Sahara e altrove.

Molte associazioni musulmane – alcune di esse immagine speculare dei movimenti di rinnovamento evangelici, neopentecostali e carismatici – fortemente influenzate dal *revival* musulmano nel mondo, iniziarono quindi a intraprendere la *da'wa* (missione), ignorando i tradizionali confini tra cristiani e musulmani, attitudine

che fu implicitamente incoraggiata dal nuovo contesto degli Stati-nazione dove, in linea di principio, tutte le regioni erano aperte a tutte le confessioni religiose. In questa nuova situazione, era possibile per i musulmani pretendere il rispetto dei loro diritti costituzionali, incluso quello della legge della *šarī'a*, amministrata da tribunali della *šarī'a*.

Vi sono diversi movimenti musulmani, esterni all'Africa, che si sono affermati nel continente. Il movimento Aḥmadīya, fondato da Ġulām Aḥmad (1835-1908) nel Pakistan moderno e considerato eretico dall'Islam prevalente, per il suo rifiuto di accettare il profeta Maometto come l'ultimo dei profeti, è particolarmente forte in Africa occidentale. È un movimento pacifico, di modernizzazione, che promuove un *curriculum* scolastico che bilancia le materie islamiche e quelle occidentali, accetta l'abbigliamento occidentale e pratica cerimonie matrimoniali nello stile occidentale cristiano.

Religioni asiatiche, della diaspora africana e secolari moderne. L'Induismo, il Jainismo e la religione sikh, pur essendo presenti da oltre centocinquanta anni, hanno esercitato una scarsa influenza diretta sulla cultura e la spiritualità africane. Fino alla fine del XX secolo, vi erano pochi Africani di religione induista e ancora meno jainista e sikh. La situazione iniziò a cambiare con il sopraggiungere del Neoinduismo e di altri moderni movimenti asiatici che dimostravano un desiderio di maggiore inclusività, caratteristica presente anche nei movimenti musulmani del XXI secolo, come i Dā'ūdī Bohora e i differenti rami della Ismā'īlīya, attivi anche in Africa orientale. La religione laica Bahā'ī – fondata in Iran nel 1853 da Mīrzā Ḥusayn 'Alī Nūrī (1817-1892; noto come Bahā' Allāh) i cui insegnamenti sono riassunti nell'unità di Dio, nell'unità della religione e nell'unità del genere umano – ha innumerevoli assemblee spirituali in tutta l'Africa, frequentate da membri africani.

Molti movimenti neoinduisti sono caratterizzati dall'impegno sociale, da una spiritualità applicata, dall'inclusività e dall'insistenza sulla necessità di dare alla tecnologia un sostegno spirituale. Tra i movimenti attivi in Sudafrica vi è la Divine Life Society, fondata da un medico originario dell'India meridionale, diventato poi l'asceta Śivānanda Sāraswāti Māharāj (1887-1963). Anche se la sua filosofia è basata sulle tradizioni induiste *bhakti* (devozionale) e yogica, questo movimento, così come molti altri movimenti neoinduisti e altri movimenti moderni, a prescindere dalla loro origine spirituale e culturale, cerca in linea generale di promuovere una forma di spiritualità pratica e non settaria. A tal fine i suoi insegnamenti prendono ispirazione dalla parola dei profeti di differenti fedi religiose, tra cui Zoroastro, Mosè, Buddha, Mahāvīra (Jainismo), Gesù, Maometto e Nānak (1469-1539; religione sikh). Il movimento di Śrī Sathya Sai Baba, noto per gli straordinari poteri taumaturgici del suo *leader* e presente, tra gli altri Paesi, in Ghana, è anch'esso eclettico e impegnato nello sviluppo sociale e nell'educazione.

Pur essendovi prove dell'esistenza del Buddhismo, soprattutto tra gli Indiani buddhisti e tra alcuni Cinesi in Sudafrica, nella prima parte del xx secolo, un *saṃgha* (comunità) buddhista non emerse fino agli anni '70 del xx secolo. Nel 1979, nel Natal, furono aperti un Buddhist Retreat Centre e un Buddhist Institute, e da quel momento diverse tradizioni buddiste – Zen, Theravāda, Mahāyāna e Terra Pura – iniziarono ad aprire centri in tutte le maggiori città del Sudafrica.

A partire dagli anni '70 del XX secolo, forme moderne di Buddhismo laico di origine giapponese hanno iniziato ad avere ancora un maggiore impatto sulla cultura e spiritualità africane rispetto a queste forme tradizionali più antiche. I nuovi movimenti includono Sōka Gakkai (Società della Creazione dei Valori), presente, tra gli altri Paesi, in Nigeria e in Sudafrica. Buddhisti da un punto di vista filosofico ma shintōisti da quello rituale, movimenti originari del Giappone come Sekai Kyusei Kyō (Church of World Messianity; SKK) entrarono in Africa, attraverso il Brasile, nei primi anni '90 del xx secolo. Il SKK iniziò a diffondere il suo messaggio di guarigione divina (*johrei*) nell'Africa lusofona (Angola e Mozambico), prima di fare ingresso in Sudafrica e nella Repubblica Democratica del Congo. Esistono evidenti parallelismi a livello di rituali e credenze tra le religioni africane tradizionali, i moderni movimenti africani e le nuove religioni giapponesi. Il movimento giapponese SKK non solo enfatizza il ruolo dei sogni e delle visioni come guide all'azione e l'importanza fondamentale di pacificare gli antenati, ma offre anche una spiegazione spirituale delle cause della malattia e la possibilità della guarigione attraverso il rimedio della fede. Inoltre, i movimenti giapponesi diventano paradossalmente percorsi che conducono all'identità africana. Attraverso il SKK molti missionari afro-brasiliani hanno ritrovato le loro origini africane in Angola, origini che il Cristianesimo cattolico in Brasile era convinto di avere distrutto.

Anche se molti dei nuovi movimenti religiosi giapponesi non sono interessati a quale possa essere l'interpretazione che gli altri danno del loro percorso – non vi è molta differenza per i *leader* nell'essere visti come filosofi piuttosto che religiosi, più cattolici che buddhisti – ve ne sono alcuni, tra cui il movimento laico nichirenista Sōka Gakkai e il movimento di derivazione shintōista Tenrikyō (Religione della Saggezza Celeste), che resistono in tutti i modi a qualsiasi forma di adattamento. È interessante che, sebbene la crescita del movimento Sōka Gakkai non sembra essere condizionata dal suo

esclusivismo, il movimento Tenrikyō, le cui principali attività sono fornire assistenza sanitaria e guarigione spirituale, ha fatto pochi progressi. Attivo in Congo dal 1966 ha coinvolto solo un numero di persone stimato attorno alle duecento.

Diverse nuove Chiese pentecostali coreane e nuovi movimenti religiosi sono impegnati nel progetto di evangelizzazione dell'Africa, tra queste vi è la Chiesa dell'Unificazione (ufficialmente l'Associazione dello Spirito Santo per l'Unificazione del Mondo Cristiano, più popolarmente nota come i Moonies). Fondata a Seoul nel 1954 dal reverendo Sun Myung Moon (1920-), questo movimento millenarista, anche se si dedica alla missione, ha attratto relativamente pochi aderenti in Africa.

Ugualmente fallimentari a questo riguardo sono stati i moderni movimenti sviluppati dalle comunità della diaspora africana che hanno trovato la loro strada di ritorno verso l'Africa. Questi includono il movimento rastafariano originario dei Caraibi, il quale ha trovato un esempio del paradiso a Shashamane in Etiopia, e il Candomblé, originario delle regioni yoruba della Nigeria occidentale e della Repubblica del Benin, ma ora riportato in Africa dai devoti afro-brasiliani in pellegrinaggio verso la tradizionale madre patria yoruba.

Le religioni moderne secolari come Scientology restano anch'esse numericamente piccole, nonostante Scientology, la quale si è impegnata in una serie di progetti educativi e sociali in Zimbabwe e in altri Paesi, condivida diversi aspetti scientifici ed empirici di molte religioni tradizionali africane.

Conclusioni. Le moderne religioni africane forniscono agli studiosi di religione abbondante materia per esplorare temi teorici e metodologici relativi alle dinamiche non solo della cultura religiosa africana, ma anche della cultura religiosa in generale. Come fonti di visione spirituale e conoscenza, derivate da particolari esperienze storiche e culturali, esse dedicano il loro nucleo centrale all'identità personale e culturale, all'autonomia e all'indipendenza e offrono affascinanti esempi di ciò che i teorici della globalizzazione, come Roland Robertson (1992), hanno definito *glocalization*, cioè l'addomesticamento delle forze culturali e religiose globalizzanti e la globalizzazione del locale. Il futuro vedrà probabilmente emergere altri movimenti che mostreranno i risultati sia nella forma sia nel contenuto dell'interazione tra la cultura e l'eredità religiose africane e le religioni asiatiche.

BIBLIOGRAFIA

G. Balandier, *The Sociology of Black Africa*, New York 1970. Resoconto storico e sociologico della situazione coloniale nell'Africa subsahariana, che utilizza come punti di partenza i concetti di dominazione coloniale e di acculturazione; utile per comprendere le origini delle nuove religioni africane.

D.B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*, Nairobi 1968. Analisi di 6.000 nuovi movimenti religiosi africani in 34 nazioni. Contiene utili informazioni storiche e statistiche e fornisce un'eccellente introduzione generale alle nuove religioni africane, esaminando le cause e le condizioni del loro emergere. Include un ampio materiale bibliografico e un indice comprensivo dei nuovi movimenti religiosi e dei loro *leader*.

D.B. Barrett (cur.), *World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, A.D. 1900-2000*, New York 1982. Panoramica delle Chiese cristiane e delle nuove religioni nel mondo. Contiene un aggiornamento delle stime tracciate precedentemente da Barrett sui nuovi movimenti religiosi africani, con materiali descrittivi e fotografici.

B.L. Bellman, *Village of Curers and Assassins. On the Production of Fala Kpelle Cosmological Categories*, The Hague 1975. Resoconto etnografico delle società segrete Poro e Sande e di altre società sussidiarie che operano in un villaggio dei Fala Kpelle nella Liberia settentrionale; analisi illuminante del sistema di credenze dei Fala Kpelle e delle sue relazioni con le società segrete.

P. Breidenbach, *The Woman on the Beach and the Man in the Bush. Leadership and Adepthood in the Twelve Apostles Movement of the Ghana*, in Bennetta Jules-Rosette (cur.), *The New Religions of Africa*, Norwood/N.J. 1979, pp. 99-115. Breve resoconto della storia, della dottrina e dei rituali del movimento dei Dodici Apostoli, emanazione della Chiesa harrista del Ghana.

Angela P. Cheater, *The Social Organization of Religious Difference among the Vapostori weMaranke*, in «Social Analysis», 7 (1981), pp. 24-49. Studio relativo al Maranke Apostles (Vapostori) nel distretto Msengeze nello Zimbabwe, arricchito da un'analisi delle condizioni socio-economiche, delle reti sociali, familiari e della gerarchia ecclesiastica interna; sostiene che il gruppo studiato si avvia verso un processo di secolarizzazione, come dimostrato dal declino delle attività religiose organizzate.

M.L. Daneel, *Old and New in Southern Shona Independent Churches*, I, *Background and Rise of the Major Movements*, The Hague 1971. Resoconto particolareggiato del retroterra e dello sviluppo delle Chiese indipendenti shona nello Zimbabwe, arricchito da una discussione sulla relazione tra queste Chiese e le missioni europee. Le Chiese etiopiche e quelle di tipo spirituale sono distinte in funzione della loro storia, dei rituali e delle dottrine.

Cl.M. Dillon-Malone, *The Korsten Basketmakers. A Study of the Masowe Apostles, an Indigenous African Religious Movement*, Lusaka 1978. Uno studio completo della Chiesa apostolica di John Masowe. Affronta la storia degli inizi del movimento, il suo sviluppo in Zimbabwe, Sudafrica e Zambia, i suoi rituali e le dottrine, comparandolo con altre Chiese indigene presso gli Shona.

J. Fabian, *Jamaa. A Charismatic Movement in Katanga*, Evanston/Ill. 1971. Studio approfondito della storia e dell'organizzazione sociale del movimento Jamaa, correlato da un'analisi

delle credenze, delle pratiche di indottrinamento e delle innovazioni interne al culto. Nel descrivere il movimento, l'autore ha compilato un'affidabile etnografia, ricca di nuovi dati di prima mano.

J.W. Fernandez, *African Religious Movements. Types and Dynamics*, in «Journal of Modern African Studies», 2 (1964), pp. 531-49. Analisi di diversi tipi di movimenti religiosi africani secondo una prospettiva che guarda ai processi di sincretismo e acculturazione; dissertazione esaustiva sui cambiamenti organizzativi e dottrinali nel tempo in differenti movimenti.

J.W. Fernandez, *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton 1982. Analisi dettagliata della storia, del rituale e del simbolismo del culto Bwiti tra i Fang del Gabon; contiene un resoconto approfondito delle cerimonie, la riproduzione dei testi dei sermoni e un ricco glossario.

G.M. Haliburton, *The Prophet Harris*, London 1971. Descrizione del contesto in cui si forma il profeta di origine grebo William Wade Harris e analisi della crescita del suo movimento in Costa d'Avorio e nella Gold Coast (attuale Ghana) dal 1913 al 1922; breve analisi dell'eredità degli insegnamenti di Harris e dei più recenti convertiti al movimento.

Bennetta Jules-Rosette, *African Apostles. Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*, Ithaca/N.Y. 1975. Studio della Chiesa apostolica di John Maranke, una Chiesa indigena con oltre 300.000 aderenti nella Repubblica Democratica del Congo (Zaire), nello Zambia e nello Zimbabwe; resoconto dettagliato del ramo zairese della Chiesa e discussione relativa ai rituali e ai processi di conversione basata su dati etnografici originali; presenta una ricca bibliografia sul movimento.

A.J.F. Köbben, *Prophetic Movements as an Expression of Social Protest*, in «International Archives of Ethnography», 49, 1 (1960), pp. 117-64. Panoramica dei movimenti profetici e dei culti nativisti in Africa, in Asia e nelle Americhe. Contiene la descrizione tipologica di diversi movimenti e una trattazione delle loro motivazioni e delle loro dottrine; è corredato da una ricca bibliografia sui diversi tipi di movimento.

V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960. Analisi di una molteplicità di Chiese e culti in Africa, in Asia e nelle Americhe, interpretati come movimenti di protesta religiosa e di risposta alla dominazione coloniale. Descrizione esaustiva dei differenti tipi di movimento nel XX secolo.

Marie-Louise Martin, *Kimbangu. An African Prophet and his Church*, Oxford 1975. Storia del movimento kimbanguista in Africa centrale dal 1918 al 1960, correlata da un'analisi della risposta che fornì all'autorità coloniale, delle dottrine e dei rituali del movimento, nonché degli atteggiamenti politici dei seguaci. Ricca bibliografia sul movimento kimbanguista.

J.D.Y. Peel, *Aladura. A Religious Movement among the Yoruba*, London 1968. La più nota indagine dei gruppi Aladura della Nigeria, includente la Cherubim and Seraphim Society e la Christ Apostolic Church; storia esaustiva del movimento delle Chiese indipendenti in Nigeria.

Marie-France Perrin Jassy, *Basic Community in the African Churches*, Maryknoll/N.Y. 1973. Indagine antropologica sull'attività religiosa quotidiana tra i Luo della Tanzania. Lo studio è focalizzato sul ruolo della comunità locale nella vita di molte Chiese indigene dell'Africa orientale, tra cui la Chiesa Legio Maria.

R. Rotberg, *The Lenshina Movement of Northern Rhodesia*, in «Rhodes-Livingstone Journal», 29 (1961), pp. 63-78. Breve resoconto della storia delle origini del movimento Lumpa di Alice Lenshina Mulenga nella Rhodesia settentrionale dal 1954 al 1956; analisi delle prime forme di adesione, della dottrina e dell'importanza del movimento.

B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London (1948) 1961, 2ª ed. Tra le prime e più conosciute indagini storiche e sociologiche delle Chiese indigene tra gli Zulu del Sudafrica. Contiene resoconti dettagliati della storia, della dottrina e dei rituali delle Chiese. La seconda edizione contiene un capitolo sul movimento religioso zulu tra il 1948 e il 1960.

B. Sundkler, *Zulu Zion and Some Swasi Zionists*, Lund-Oxford 1976. Aggiornamento del precedente lavoro di Sundkler sui movimenti sionisti tra gli Zulu, con ulteriori informazioni sulle Chiese indipendenti swazi; si tratta di una riedizione del volume del 1961, ma con attenzione ai temi del più recente dibattito nel campo degli studi sulle nuove religioni in Sudafrica.

J.V. Taylor e Dorothea Lehmann, *Christians of the Copperbelt*, London 1961. Analisi di diversi movimenti di Chiese indigene nello Zambia settentrionale, tra cui il movimento Watchtower (Kitawala) e la Chiesa Lumpa; contiene una sintesi delle pratiche cultuali, della dottrina e dell'impatto locale di tali movimenti.

H.W. Turner, *Bibliography of New Religious Movements in Primal Societies*, I, *Black Africa*, Boston 1977. Bibliografia esaustiva che aggiorna e rivede tre bibliografie di precedente compilazione sui nuovi movimenti religiosi in Africa; si citano materiali pubblicati, tesi di dottorato, tesi di laurea e anche lavori di studenti non ancora laureati.

Sheila S. Walker, *Women in the Harrist Movement*, in Bennetta Jules-Rosette (cur.), *The New Religions of Africa*, Norwood/N.J. 1979, pp. 87-97. Indagine sulla storia e sull'organizzazione sociale della Chiesa Deima di Marie Lalou, un ramo della Chiesa harrista nella Costa d'Avorio, e analisi generale del ruolo delle donne nel movimento harrista.

Sheila S. Walker, *The Religious Revolution in the Ivory Coast. The Prophet Harris and the Harrist Church*, Chapel Hill/N.C. 1983. Resoconto sulla diffusione e sull'organizzazione sociale della Chièsa harrista in Costa d'Avorio dal 1913 al 1973; include la storia delle origini del movimento, un sommario delle credenze e della dottrina e un aggiornamento sui nuovi sviluppi; comprende e aggiorna il materiale di Haliburton.

M.E. West, *Independence and Unity. Problems of Co-operation between African Independent Church Leaders in Soweto*, in «African Studies», 33 (1974), pp. 121-29. Breve discussione sulla cooperazione a livello locale e sulle tendenze ecumeniche nelle Chiese indipendenti del Sudafrica; tratta importanti temi e dibattiti pertinenti al campo di studio.

M.E. West, *Bishops and Prophets in a Black City. African Independent Churches in Soweto, Johannesburg*, Cape Town 1975. Analisi sociologica delle interrelazioni tra differenti Chiese indipendenti a Soweto, basata su due ricerche sul campo svolte nell'area. Si descrivono nei dettagli le Chiese e si spiegano le ragioni della crescita e del successo che queste hanno avuto in ambiente urbano.

B.R. Wilson, *Magic and the Millennium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World*

Peoples, New York 1973. Studio sociologico completo sui nuovi movimenti religiosi in Africa e nelle Americhe. Si analizzano i diversi tipi di movimento, le cause e i risultati, con una particolare attenzione ai movimenti curativi e spirituali. Comprende una ricca bibliografia sui nuovi movimenti religiosi nel Terzo Mondo.

[Aggiornamenti bibliografici:

Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits*, Madison/Wis. 1989. Il volume, in contrapposizione allo studio di I.M. Lewis, si focalizza meno sulle funzioni della possessione come strumento utilizzato dalle donne per richiamare l'attenzione e come sfogo terapeutico per le frustrazioni psicologiche e più sul suo significato sociale. Usando la nozione sviluppata da Geertz (1972) di «testo culturale» (cioè, l'idea di testo scritto e letto da una particolare società), Boddy enfatizza il positivo ruolo sociale del culto *zaar* nel Sudan settentrionale.

D.G. Bromley e J.G. Melton (curr.), *Cults, Religion and Violence*, Cambridge 2002. Una raccolta di saggi che esaminano le cause sia interne sia esterne delle esplosioni di violenza che coinvolgono i nuovi movimenti religiosi.

P.B. Clarke, *West Africa and Christianity*, London 1986. Lo studio analizza lo sviluppo del Cristianesimo nell'Africa occidentale dal XV secolo fino a metà degli anni '80 del XX secolo. Il capitolo VI esamina la crescita e l'espansione delle Chiese indipendenti africane e il capitolo VII i cambiamenti avvenuti con l'indipendenza, tra cui lo sviluppo all'interno del Cristianesimo delle relazioni con l'Islam e con le religioni tradizionali africane.

P.B. Clarke, *Mahdism in West Africa*, London 1995. Uno studio sul Mahdismo e il millenarismo islamico – pacifico e militante, storico e contemporaneo – in Africa occidentale.

J.P. Colleyn, *Horse, Hunter and Messenger. Possessed Men of the Nya Cult of Mali*, in H. Behrend e U. Luig (curr.) *Spirit Possession. Modernity and Power in Africa*, Oxford 1999, pp. 68-78. L'articolo offre una critica al resoconto di I.M. Lewis riguardante la condizione di chi viene posseduto, affermando che non si tratta abitualmente degli oppressi e degli emarginati, almeno nel caso dei Nya del Mali, una società diffusamente musulmana, nella quale la divinità androgina, prevalentemente femminile, Nya possiede chiunque voglia, generalmente scelto tra una minoranza di uomini relativamente potenti.

C. Geertz, *Deep Play. Notes on a Balinese Cockfight*, in «Daedalus», 101 (1972), pp. 1-37. L'articolo sviluppa la nozione di «testo culturale», che risulta essere un concetto metodologico estremamente utile nella ricerca, tra gli altri campi, sulla possessione.

C.P. Groves *The Planting of Christianity in Africa*, I-III, London 1958. I tre volumi contengono utile materiale storico sulle istituzioni e sulle persone che crearono le strutture e la strategia del movimento missionario cristiano in Africa dai suoi inizi fino alla Seconda guerra mondiale.

Rosalind J. Hackett (cur.), *New Religious Movements in Nigeria*, Lewiston/N.Y. 1987. Uno dei pochi volumi interdisciplinari che tratta una varietà di tipologie di nuove religioni nel contesto africano, in questo caso in Nigeria, spaziando dal neotradizionalismo alle Chiese e ai movimenti di derivazione cristiana e islamica.

I.M. Lewis, *Religion in Context. Cults and Charisma*, Cambridge 1996. Panoramica di numerosi aspetti della religione carismatica che include un affascinante e controverso resoconto del culto *zaar* come forma embrionale di femminismo e arma mistica nella guerra dei sessi.

J.-F. Mayer, *Field Notes. The Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God*, in «Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions», 5/1 (2001), pp. 203-10. Resoconto informativo del movimento ugandese, poco compreso, che causò la morte di circa settecentottanta persone.

J.K. Olupona e S.S. Nyang (curr.), *Religious Plurality in Africa*, Berlin 1993. Un *Festschrift* in onore di John Mbiti. Il volume fornisce una panoramica delle differenti culture religiose africane: cristiana, islamica, orientale e tradizionale.

M. Ojo, *The End-Time Army. Charismatic Movements in Modern Nigeria*, Trenton 2006. Studio dettagliato basato sulla tesi di dottorato dell'autore, alla School of Oriental and African Studies dell'Università di Londra, sulla storia, la composizione sociale, le caratteristiche distintive, gli obiettivi e che sottolinea il contesto sociale, religioso e politico della crescita delle Chiese e dei movimenti di rinnovamento carismatico come nuovo fenomeno religioso in Africa, con particolare attenzione alla Nigeria.

R. Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London 1992 (trad. it. *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Trieste 1999). Oltre al discorso sul significato della globalizzazione e sul risultato del suo impatto sulla cultura locale definito come *glocalization*, vi sono profonde riflessioni sulla risposta delle religioni moderne alla globalizzazione, con particolare riferimento al Giappone.

H.W. Turner, *History of an Independent Church. The Church of the Lord*, I-II, Oxford 1967. Il resoconto più dettagliato e ricco da un punto di vista storico e teologico su una Chiesa indipendente.

H.W. Turner, *Africa*, in S. Sutherland e P.B. Clarke (curr.), *The Study of Religion. Traditional and New Religion*, London 1991, pp. 187-94. Il capitolo fornisce un riassunto conciso con esempi della tipologia fissata da Turner sulle religioni africane.

R. Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London 1984. Studio molto controverso ma di valore e ampiamente utilizzato sui nuovi e moderni movimenti religiosi che, sulla base del loro orientamento verso il mondo, sono classificati secondo tre tipi di base: movimenti di negazione del mondo, di indifferenza verso il mondo e di rifiuto del mondo.

B.R. Wilson, *The Social Sources of Sectarianism*, Oxford 1990. Dissertazione sulla relazione tra le sette e lo Stato, le sette e la legge, e sulla diffusione del fenomeno delle sette. Fornisce un interessante e stimolante resoconto di cosa si definisce religione moderna secolare.

D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris 1970. Rifiuta un'interpretazione funzionalista ed esplora le dimensioni più filosofiche e mistiche delle religioni tradizionali africane, che sono di aiuto al tentativo di comprendere il duraturo interesse di queste religioni].

BENNETTA JULES-ROSETTE

[I paragrafi: Forme contemporanee di Cristianesimo carismatico; Movimenti moderni d'ispirazione islamica; Religioni asiatiche, della diaspora africana e secolari moderne; e Conclusioni si devono a PETER B. CLARKE (2005)].

Storia degli studi

Il mondo classico aveva poche nozioni riguardo all'Africa e ai suoi popoli e ancora meno sulle sue religioni. Con l'ovvia eccezione dell'Egitto e, in misura limitata, della fascia costiera che si affaccia sul Mediterraneo, si presumeva che l'Africa fosse abitata da creature fantastiche e non completamente umane. Comunque, le persone più sensate, tra i Greci e i Romani, che erano a conoscenza di questi racconti leggendari, non davano loro molto peso, come dimostra Strabone quando si chiede perché si dovesse biasimare Omero per aver accettato questi racconti, se autori successivi avevano ancora mostrato la medesima ignoranza o inventato ulteriori leggende fantastiche, come Esiodo con i suoi Semicani, Capitoni e Pigmei; Alcmane con i suoi Steganopodi; Eschilo con i suoi Conicipedi e molti altri ancora. Anche i resoconti, che non erano completamente leggendari, erano di scarsa utilità. Erodoto e alcuni scrittori più tardi citano, per esempio, gli dei libici attribuendo loro nomi greci, ma, come sottolinea Stéphane Gsell nella sua *Histoire ancienne de l'Afrique du nord* (I-VIII, Paris 1913-1928), non si può sapere con certezza se questi dei fossero realmente divinità berbere o piuttosto dei introdotti in Africa dai Fenici.

Anche se i Romani governarono la maggior parte dell'Africa settentrionale per secoli, il loro interesse per le religioni locali sembra essere restato sempre superficiale quanto quello dei Greci. Secondo il poeta latino del VI secolo Flavius Cresconius Corippus, africano di nascita, i Laguata, una tribù della Tripolitania, veneravano una divinità chiamata Gurzil, nata dall'accoppiamento di Ammon con una vacca e incarnata in un toro. Gli studiosi dei primi anni del XX secolo furono tentati d'interpretare questi esempi isolati come tracce di zoolatria o forse di totemismo.

Al-Bakrī, nell'XI secolo, citava analogamente una tribù delle montagne del Marocco meridionale, che si presumeva venerasse un ariete. Comunque, né lui, né gli altri viaggiatori e geografi arabi medievali che visitarono il Magreb e il Sudan e ne descrissero le organizzazioni politiche, il commercio e le tradizioni, ci raccontarono molto circa la loro religione. Ciò può essere in parte dovuto al fatto che essi entrarono in contatto prevalentemente con i governanti e le classi più elevate, di fede musulmana, che, a differenza delle masse rurali, all'epoca erano già convertiti all'Islam.

La scoperta, da parte dei Portoghesi, delle regioni costiere dell'Africa subsahariana, durante il XV secolo, diede agli Europei la prima opportunità di osservare un buon numero di società africane; fu comunque necessario un periodo sorprendentemente lungo prima che resoconti accurati sulle religioni africane raggiungessero l'Europa. I primi scritti che facevano menzione di questioni concernenti la religione furono quelli di Duarte Pacheco Pereira (1505-1506) e di Valentim Fernandes (1506-1507), che sembrano riferirsi alle popolazioni costiere delle attuali Repubblica di Guinea e Sierra Leone. La citazione che segue è fornita da Yves Person nel suo saggio *The Coastal Peoples*, in D.T. Niane (cur.), *General History of Africa*, IV, *Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century*, London 1984.

> Gli uomini veneravano idoli scavati nel legno; la divinità capo era chiamata Kru; praticavano anche il culto dei morti, che erano imbalsamati prima di essere seppelliti. «È uso realizzare un *memento* per tutti quelli che muoiono: se si tratta di un notabile si realizza un idolo che gli assomigli; se è una persona comune o uno schiavo, la figura è realizzata in legno e posta in una casa con il tetto in paglia. Ogni anno, si celebrano sacrifici di polli o capre in loro onore».
>
> (Person, in Niane, 1984, p. 307).

Nel 1483, il navigatore portoghese Diogo Cão raggiunse la foce del Congo; a partire dal 1491, i missionari si unirono agli esploratori e ai marinai. Questi missionari si dedicavano a convertire la popolazione piuttosto che a comprenderne le credenze tradizionali. Il resoconto di viaggio più letto sull'Africa centrale fu quello di Filippo Pigafetta, *Relazione del Reame del Congo* (1591; rist. Milano 1978). Il testo era basato sulle note di Duarte Lopes, un mercante portoghese che aveva vissuto in Congo per molti anni, prima di essere inviato presso il papa dal convertito re kingo, Alvaro I. Secondo questo resoconto, i nativi di Loango «adorano qualsiasi cosa piaccia loro, tenuto conto che la più importante divinità maschile è il Sole, e quella femminile la Luna; per il resto, ogni persona designa il suo Idolo, che adora secondo la propria fantasia». Dei Kongo si traccia un quadro ancora più improbabile. «Ognuno venerava quello che più gli piaceva senza che vi fosse alcuna regola o misura o motivazione», e quando tutte le reliquie religiose venivano raccolte per essere distrutte, secondo l'invito del recentemente battezzato re Afonso I, si riportava che «vi era una grande quantità di Demoni di forma strana e spaventosa», inclusi «Dragoni con le ali, Serpenti di aspetto orribile, Tigri e altri animali mostruosi... tutti dipinti e scolpiti nel legno, nella pietra e in altri materiali». Si tratta di una collezione inverosimile, a giudicare da ciò che si conosce della scultura kongo.

Nel 1586, l'autore portoghese Santos scriveva, in termini meno sprezzanti, di un altro gruppo etnico di lingua bantu, gli Yao del Mozambico: «Conoscono un Dio che, sia in questo mondo sia in quello a venire, tiene il conto del bene e del male fatto in questo» (citato in Andrew Lang, *The Making of Religion*, London 1898, 3ª ed. riv. 1909). Ancora una volta, questa prospettiva non coincide con ciò che oggi sappiamo del sistema di credenze degli Yao.

Un secolo più tardi, Giovanni Antonio Cavazzi, *Istorica descrizione de' tre regni Congo, Matamba et Angola*, Bologna 1687 segna un leggero miglioramento nell'accuratezza della descrizione, riportando, in forma quasi corretta, il nome attribuito all'Essere supremo da alcune popolazioni dell'Africa centrale, Nzambi-a-mpungu. Il suo resoconto mantiene comunque lo sguardo sprezzante dei predecessori:

> Prima che la luce del Santo Vangelo dissipasse la superstizione e l'idolatria dalle menti dei Congolesi, queste genti infelici erano soggiogate dalla tirannia del Demonio... [A parte Nzambi] ci sono altri dei, inferiori, ma comunque degni di essere omaggiati; anche questi, quindi, sono venerati... I pagani espongono una certa quantità di idoli, principalmente in legno, grezzamente scolpiti, ognuno dei quali ha il suo nome.

Un primo resoconto della religione khoi fu casualmente fornito dal gesuita Guy Tachard ne *Il viaggio di Siam de' padri gesuiti mandati dal re di Francia all'Indie, e alla China* (Milano 1693). Egli scrive:

> Questa gente non conosce nulla della creazione del mondo, della redenzione del genere umano e del mistero della Santa Trinità. Adorano un dio, ma la cognizione che hanno di lui è molto confusa. Uccidono in suo onore una vacca e una pecora e gli offrono carne e latte, in segno di gratitudine verso questa divinità che assicura loro, secondo la loro credenza, la pioggia e il giusto clima, secondo le necessità.

Durante il XVIII secolo e i primi anni del XIX, le informazioni concernenti le religioni indigene africane continuarono a stagnare a questo misero livello. Come conseguenza del lento ritmo dell'esplorazione verso le zone interne dell'Africa, i resoconti si concentrarono sulle popolazioni delle aree costiere occidentali e centrali e sui Paesi orientali e settentrionali, permeati o almeno influenzati dall'Islam. Gli osservatori erano principalmente navigatori, esploratori, commercianti e naturalisti, privi di una formazione etnologica e con un interesse soltanto marginale per le questioni religiose. I missionari, che avrebbero dovuto essere più qualificati per indagare le credenze dei popoli, erano generalmente influenzati da un atteggiamento di disprezzo o di pietà per i «pagani» e da un etnocentrismo profondamente radicato. Non si deve dimenticare che i primi tentativi di comparazione e di sintesi nel quadro della storia delle religioni dell'umanità, così come vennero prodotti nella seconda parte del XIX secolo, furono ampiamente basati su informazioni di questo tipo.

Resoconti missionari. Nella seconda metà del XIX secolo, i missionari iniziarono a mostrare più cura e tolleranza nello studio delle credenze dei nativi. Un esempio è dato dalle opere dell'abate italiano Giovanni Beltrame (*Il Sennaar e lo Sciangallah*, Verona-Padova 1879; *Il fiume bianco e i Denka*, Verona 1881), il cui sforzo di evangelizzare le popolazioni del Nilo superiore risale al 1854-1855. Beltrame pubblicò, sia in lingua originale sia in traduzione, lo splendido canto con cui i Dinka celebrano l'azione creatrice del loro Essere supremo, chiamato Dendid o Dengdit («grande pioggia»). Notò inoltre che i Dinka utilizzavano due verbi, *ciòr* e *lam*, per esprimere l'atto di pregare Dio e un altro verbo, *vtiég*, per indicare invece l'azione di «pregare un uomo». Notò anche che i verbi correlati a Dio sono sempre usati al tempo presente. Quindi, l'espressione cristiana «Dio è sempre stato e sempre sarà» è resa con «Dio è e sempre è» – dettaglio grammaticale con importanti implicazioni teologiche. Per quanto concerne i confinanti Nuer, Beltrame scriveva: «Credono nell'esistenza di Dio, ma non gli attribuiscono alcun culto» (Beltrame, 1881, pp. 191, 275).

Un altro esempio di questo nuovo atteggiamento si può notare in *Among the Primitive Bakongo* (London 1914) e in altre opere del missionario inglese John H. Weeks, che visse trent'anni fra i popoli lacustri del Congo e fornì una descrizione realistica della religione locale. Non solo egli riconobbe Nzambi come Essere supremo, ma mise questa divinità allo stesso livello del Dio cristiano. Weeks concludeva il suo libro con una dichiarazione di metodo, notevole per la sua modernità: «In questo rapporto sulle credenze dei nativi ho cercato di far emergere un'immagine della mente del nativo. Sarebbe stato possibile tralasciare qualche idea, qui e là, e quindi sistemare il resto in modo che il tutto apparisse collegato in modo armonioso, ma nel fare ciò avrei dato il mio punto di vista delle credenze religiose dei nativi e non sarebbe certo stato un resoconto fedele delle loro idee» (Weeks, 1914, p. 288).

Un contributo ancora più autorevole e sofisticato fu fornito, alcuni anni dopo, da un altro missionario protestante, Henri A. Junod, che dal 1907 visse tra i Thonga della costa del Mozambico. Laddove Weeks nella prefazione aveva dichiarato che non aveva «una particolare tendenza verso alcuna scuola antropologica», Junod, all'epoca in cui raccolse i suoi primi materiali per la pubblicazione del 1927, era pienamente consapevole delle discussioni teoriche in cui erano im-

pegnati antropologi e storici della religione, ed era colpito dai princìpi dell'evoluzionismo e dalle implicazioni del comparativismo, allora in voga. Avendo rinvenuto fra i Thonga la coesistenza di credenze in un dio del cielo e negli spiriti degli antenati, cercò di valutare l'antichità di queste due credenze apparentemente in reciproco conflitto. A tal fine, le comparò ad altre registrate tra le società meridionali di lingua bantu. Seguì la teoria di W. Challis e Henry Callaway secondo cui il cielo era venerato dai progenitori degli Swazi e degli Zulu prima che venisse introdotto il culto degli spiriti degli antenati. Junod, pur definendo il cambiamento «evoluzione», comprese che questo susseguirsi era contrario allo schema evoluzionistico ortodosso. Nell'appendice all'edizione francese del 1936 di *The Life of a South African Tribe* (London 1912), afferma che i due insiemi di credenze possono esistere in modo parallelo tra i popoli di lingua bantu. Allo stesso tempo però suppone, sulla base di considerazioni di ordine psicologico, una sequenza cronologica – naturismo, animismo, causalismo, evemerismo – che in parte accetta l'ipotesi esposta in N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1916. Le ambigue conclusioni di Junod riflettono la situazione di un ricercatore esperto che cerca di conciliare l'osservazione personale della realtà con le speculazioni teoriche proposte da altri.

Sintesi comparative: la ricerca delle origini. I decenni durante i quali i missionari raccolsero la maggior parte delle informazioni sulle religioni africane a nostra disposizione coincidono con il fiorire di una serie di ambiziosi studi comparativi che cercavano di stabilire la successione logica, se non cronologica, delle idee religiose nel mondo. Un primo prototipo di tali sforzi fu Charles de Brosses, *Du culte des dieux fétiches*, Paris 1760, che comparò le credenze e i riti dell'Africa nera con quelli dell'antico Egitto. Molti di questi dati e molte di queste tesi furono utilizzati da Auguste Comte nel suo *Cours de philosophie positive* (I-VI, Paris 1830-1842; trad. it. *Corso di filosofia positiva*, I-II, Torino 1967, 1979). Lo sviluppo delle teorie evoluzionistiche nella seconda metà del XIX secolo – un periodo che vide l'intensa esplorazione dell'Africa centrale – incoraggiò un crescente uso di esempi presi da popoli incontrati per la prima volta e da quelli noti grazie alla letteratura precedente. Questi esempi furono spesso usati in modo indiscriminato per rappresentare esemplificazioni degli stadi della religione «primitiva»: feticismo, culto degli antenati o evemerismo, animismo, totemismo, idolatria, politeismo e così via.

Queste teorie evoluzionistiche erano basate solo in parte su materiali africani abilmente selezionati allo scopo di sostenere le differenti tesi dei vari autori, e il loro valore era più polemico che interpretativo. Furono utili sostanzialmente quali sintesi di quanto noto in combinazioni accattivanti e fruibili da un vasto pubblico. Esempi di queste sintesi comparative sono John Lubbock *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, London 1870, Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God*, London 1897, R.R. Marett, *The Threshold of Religion*, London 1909 e parti dell'immensa opera di James G. Frazer.

Una delle prime rassegne etnografiche con una qualche pretesa di completezza è Theodor Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, I-VI, Leipzig 1859-1872. Nel volume II, Waitz tratta i neri africani e i loro sistemi di parentela. Muovendo dalle indagini di osservatori sul campo, Waitz scrive:

> Raggiungiamo la sbalorditiva conclusione che molte tribù di Negri... nello sviluppo dei loro concetti religiosi sono molto più evolute di quasi tutti gli altri selvaggi [*Naturvölker*], quindi, anche se non li chiamiamo monoteisti, possiamo immaginarli come se fossero alla soglia del monoteismo.
> (Waitz, 1860, p. 167).

L'erudizione e la ricchezza di informazioni bibliografiche di E.B. Tylor, *Primitive Culture*, I-II, London 1871 (trad. it. *Alle origini della cultura*, I-III, Roma 1985-1987), non furono certo inferiori a quelle di Waitz; ma nella costruzione della sua imponente teoria sull'animismo, secondo i casi, Tylor sopravvaluta o sottovaluta documenti che non risultavano favorevoli alla sua tesi. Scrive: «Al di sopra della dottrina delle anime, dei mani divini, degli spiriti della natura locali, delle grandi divinità di classe, bisogna riconoscere nelle ombre della teologia selvaggia, bizzarra o maestosa, la concezione di una Divinità Suprema» (II, p. 332). Le citazioni dalla letteratura africana di Tylor sono numerose, ma egli era incline a raggruppare tutti i popoli «selvaggi» in una medesima famiglia, parlando in modo indiscriminato di «razze inferiori» e, in uno stesso punto, dei «rudi nativi della Siberia e della Guinea» (*ibid.*, p. 160).

Altri evoluzionisti eminenti, come Lubbock e Herbert Spencer, inclusero alcune popolazioni africane nella lista delle società arretrate come esempi di sopravvivenza di un ateismo primitivo o come se non avessero alcuna concezione religiosa. Questa categorizzazione fu immediatamente confutata in Gustav Roskoff, *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*, Leipzig 1880 e in Albert Réville, *Les Religions des peuples non-civilisés*, I-II, Paris 1883. Quest'ultima opera, assai letta all'epoca, tratta in modo separato dei popoli appartenenti ai diversi continenti. La posizione dell'autore rappresenta un compromesso tra i giudizi sprezzanti dei primi evoluzionisti e la graduale riabilitazione delle idee religiose africane. Réville scrive:

> Il naturismo, il culto delle forme naturali personificate, il cielo, il sole, la luna, le montagne, i fiumi, ecc., è generale del suolo africano... L'animismo, il culto di spiriti slegati dalla natura e che non hanno necessariamente un legame con i fenomeni naturali, ha assunto un ruolo preponderante e per così dire coinvolgente. Quindi il feticismo dei Negri, un feticismo che poco alla volta arriva all'idolatria... Ciò nonostante, non bisogna omettere non dirò un tratto, ma una certa tendenza al monoteismo, che facilmente si può veder emergere da questa confusa massa che sono le religioni africane. Senza dubbio, il nativo africano non è insensibile all'idea di un unico Dio onnipotente.
>
> (Réville, 1883, I, pp. 188-90).

Queste affermazioni, che chiaramente contraddicono le teorie evoluzionistiche maggiormente diffuse all'epoca, furono ignorate nei circoli accademici del mondo anglofono, sin quando non furono sistematicamente riunite da Andrew Lang in *The Making of Religion* (London 1898, 3ª ed. riv. 1909). Lang era stato un seguace di Tylor e, inizialmente, della sua teoria sull'animismo; egli era anche a conoscenza delle teorie sul totemismo di John Ferguson McLennan e di Frazer. Ciò nonostante, una rassegna delle fonti – non solo africane, ma anche australiane, polinesiane e americane – condusse Lang a concludere che la credenza in un Essere supremo non potesse derivare dalla credenza negli spiriti o nei totem. Come Réville aveva parlato in modo sprezzante della «incoerenza e dell'immaginazione indisciplinata dei Negri», così Lang descrisse gli Africani come appartenenti alle «razze inferiori» e come «inferiori selvaggi». Questo punto di vista non gli impedì comunque di esprimere una conclusiva opinione sulla loro religione tradizionale secondo cui questa «iniziò probabilmente con una specie di Teismo, in certa misura rimpiazzato, se non addirittura corrotto, dall'Animismo in tutte le sue espressioni» (Lang, 1909, p. 304).

L'asserzione di Lang relativa all'antichità delle credenze africane in un dio elevato andò di pari passo a una convinzione simile, propria però a un altro ambiente scientifico, che si esprimeva nell'emergente nozione di *Kulturkreiselehre* o «Teoria dei cicli culturali». Uno dei fondatori di questa scuola di pensiero fu Wilhelm Schmidt, che pubblicò la prima introduzione al suo monumentale lavoro, *Der Ursprung der Gottesidee*, nel medesimo periodo della pubblicazione della terza edizione di *The Making of Religion* di Lang; passò però più di mezzo secolo prima dell'apparizione completa dei dodici volumi (Münster 1912-1955). Tre volumi erano dedicati ai popoli dell'Africa. La tesi più discussa di Schmidt, che teorizzava l'esistenza di un primordiale monoteismo diffuso in tutto il mondo, poi corrotto da avvenimenti successivi espressi in differenti cicli culturali, non può essere affrontata in questa sede. Si deve notare, tuttavia, che, secondo Schmidt, i residui delle idee religiose più antiche del mondo si possono trovare tra i Pigmei africani, che sono considerati i rappresentanti monoteistici e sopravvissuti della cultura più arcaica, o «primordiale», del mondo.

Indipendentemente dall'accettazione o dal rifiuto della sua teoria, la presentazione dei dati fornita da Schmidt rappresenta un punto di rottura rispetto ai predecessori. Anziché riunire in modo arbitrario dati provenienti da fonti differenti in funzione di un argomento specifico, egli raccolse e raggruppò in modo sistematico i dati in funzione di specifici gruppi etnici. Quando possibile, faceva seguire a un riassunto delle informazioni sulla posizione geografica e antropologica di una data tribù ulteriori dati raggruppati in sezioni separate dedicate alle credenze, ai miti, ai sacrifici, alle preghiere, alle concezioni sull'anima, all'escatologia, al culto degli antenati e così via. Il materiale raccolto da Schmidt resta fino ai nostri giorni una fonte inestimabile di informazioni ben ordinate e selezionate con cura. Le difficili indagini sul terreno riguardanti i popoli nomadi di cacciatori-raccoglitori come i Pigmei, a cui Schmidt era particolarmente interessato, hanno subìto l'influenza di questo metodo. Schmidt incoraggiò, consigliò e sostenne incessantemente giovani missionari come O. Henri Trilles, Peter Schumacher e soprattutto Paul Schebesta, mantenendosi sempre al loro fianco durante il procedere dei loro studi. I risultati finali di questa ricerca furono sintetizzati da Schmidt nel 1933 (cfr. Schmidt, 1912-1955, III), quindi pubblicati nel magistrale P. Schebesta, *Die Bambuti Pygmäen vom Ituri*, Bruxelles 1938-1950, il cui volume III è interamente dedicato alla religione, nonché in Martin Gusinde, *Die Twiden*, Wien-Stuttgart 1956, libro conciso e notevole per la sua oggettività scientifica ed esaustività bibliografica.

Tra i lavori di rilievo scritti da questa generazione di ricercatori sui temi generali della religione africana vi sono quelli dedicati alla mitologia: Alice Werner, *Myths and Legends of the Bantu*, London 1933 e Hermann Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlin 1936, vero capolavoro di erudizione di un eminente etnologo tedesco.

Raffaele Pettazzoni, tenace avversario della teoria di Schmidt sul monoteismo primitivo, apportò un valido contributo allo studio delle concezioni religiose africane con la sua opera *Miti e leggende* (I-IV, Torino 1948-1963). Il volume I rimane la più completa e la più documentata raccolta di miti da tutta l'Africa. Nel lavoro che concluse la sua lunga carriera di storico delle religioni, *L'onniscienza di Dio* (Torino 1955), Pettazzoni dedica il primo capitolo all'Africa subsahariana. Il libro pose fine alla controversia tra gli specialisti, durata un secolo, documentando da un punto di vista non confes-

sionale la distribuzione nel mondo delle credenze in un Essere supremo. Che si trattasse originariamente di un signore degli animali o di un essere esclusivamente celeste – Pettazzoni era scettico sulla possibilità di accertarne le origini –, la figura di un antico dio del cielo emerge dall'analisi condotta da Pettazzoni sulle culture africane come quella di un essere non toccato dalle influenze esterne di Ebraismo, Cristianesimo e Islam.

Monografie tribali. Con lo sviluppo del colonialismo, un'importante nuova categoria letteraria emerse e si diffuse rapidamente: le monografie tribali. Basati sull'idea di «società chiusa», questi studi spesso ignorarono sia la comparazione transculturale sia gli sviluppi diacronici. Descrivevano tutti gli aspetti di una singola tribù o gruppo etnico, partendo dalla distribuzione geografica, dalle caratteristiche della razza e dalla classificazione linguistica e analizzavano tutti gli elementi della struttura sociale e culturale, inclusa la religione. I primi decenni del XX secolo produssero una serie particolarmente prolifica di queste monografie, che contribuirono ampiamente, anche se spesso in modo superficiale, alla conoscenza di un enorme numero di religioni africane. Gli autori erano soprattutto amministratori coloniali (o commissari di distretto) e missionari, ma vi erano anche scienziati, ad esempio linguisti e antropologi. La serie completa di questi lavori è troppo lunga per poter essere qui elencata. Molti dei testi citati di seguito sono diventati dei classici: *The Masai* (Oxford 1905) e *The Nandi* (Oxford 1909) di A.C. Hollis; *The Shilluk People* (Berlin 1912) di Diedrich Westermann; *Die Pangwe* (Berlin 1913) di Günter Tessmann; *I Baria e i Cunama* (Roma 1913) di Alberto Pollera; *The Akamba in British East Africa* (2ª ed. Uppsala 1920) di Gerhard Lindblom; *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia* (I-II, London 1920) di Edwin W. Smith e Andrew Dale; *Die Bergdama* (I-II, Hamburg 1923) di Heinrich Vedder; *The Baganda* (London 1911), *The Ba-Kitara or Banyoro* (Cambridge 1923) e altri di John Roscoe; *Le Noir du Soudan* (Paris 1912) e *Religion, mœurs et coutumes des Agnis de la Côte d'Ivoire* (Paris 1932) di Louis Tauxier. Durante questo periodo, i Belgi, sotto la direzione di Cyrille van Overbergh, organizzarono e, in larga misura, realizzarono la pubblicazione di una «Collection de Monographies Ethnographiques» (Bruxelles 1907-1913), che intendeva coprire l'intero spettro delle popolazioni del Congo Belga (attuale Repubblica Democratica del Congo).

Il valore scientifico di questi libri è di vario livello. Prendendo in considerazione gli aspetti positivi, i testi rispettano i requisiti scientifici riassunti da Edwin W. Smith in *African Ideas of God. A Symposium* (London 1950): «Da un punto di vista sociologico, la religione africana è un aspetto della cultura africana. Nessun elemento può quindi essere studiato e compreso in modo esaustivo se separato dal tutto» (p. 14). D'altro canto, anche prima che questa regola venisse stabilita, il progresso nel campo degli studi aveva chiaramente dimostrato che le religioni dei popoli non letterati erano decisamente troppo complesse per essere condensate in un semplice capitolo di una monografia. Questo problema fu messo in luce da autori di chiara esperienza come R.S. Rattray, che, dopo aver pubblicato la sua monografia *Ashanti* nel 1923, ritenne necessario integrarla con *Religion and Art in Ashanti* (Kumasi-London 1927), e come Edward E. Evans-Pritchard, autore di *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford 1940; trad. it. *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Milano 2000), che in seguito dedicò un volume separato a *Nuer Religion* (New York-Oxford 1956).

Prima della Seconda guerra mondiale i ricercatori erano stati quasi esclusivamente europei. Il contributo americano più importante fu *An Outline of Dahomean Religious Belief* (Menasha/Wis. 1933) di Melville J. Herskovits e Frances S. Herskovits. Generalmente gli intellettuali africani non scrivevano su questi temi, né avevano ancora iniziato a difendere le proprie religioni tradizionali. Tuttavia, nel suo noto *Facing Mount Kenya* (London 1938; trad. it. *La montagna dello splendore*, Milano 1977), arricchito da una prefazione positiva ma critica di Bronislaw Malinowski, Jomo Kenyatta dedicò due capitoli alla religione dei Kikuyu (o, secondo la traslitterazione di Kenyatta, Gikuyu o Gekoyo); anche in questo caso, però, la sua analisi occupava solo una parte minore dell'onnicomprensiva monografia. L'eccezione più importante fu J.B. Danquah, *The Akan Doctrine of God*, London 1944, opera dedicata interamente all'analisi delle credenze religiose della Nazione ashanti, cui l'autore apparteneva. Un titolo molto più appropriato per l'opera sarebbe stato *The Ashanti Doctrine*, essendo l'ashanti Danquah coinvolto nelle credenze, nell'episteme e nella morale del suo potente popolo e poco interessato ai sistemi corrispondenti, pur se non identici, degli altri rami della medesima famiglia linguistica akan (per esempio, Anyi, Baule, Brong, Nzema, ecc.). Denso di citazioni originali, di sottili anche se a volte bizzarre argomentazioni e comparazioni filologiche e di speculazioni sofisticate, il libro rappresentò una nota decisamente nuova nell'insieme della precedente letteratura sul tema. Lasciava però il lettore con il dubbio se si trattasse di una reale fotografia delle credenze diffuse tra gli Ashanti o del risultato di personali riflessioni filosofiche e teologiche dell'autore.

Antologie e nuove prospettive. Negli anni del secondo dopoguerra alcuni studiosi produssero antologie che accostavano testi e trattazioni delle differenti reli-

gioni. Esempi noti sono il già citato *African Ideas of God. A Symposium* (London 1950), a cura di Edwin W. Smith in collaborazione con un gruppo di eminenti missionari protestanti, e *Textes sacrés d'Afrique noire* (Paris 1965), a cura di Germaine Dieterlen, che contiene una prefazione dell'illustre e influente intellettuale africano Amadou Hampaté Ba e una serie di saggi di etnologi laici.

Gli argomenti esaminati in queste antologie includono la cosmologia, l'epistemologia e una visione generale dell'universo, come nel caso di *African Worlds* (London 1954), a cura di Daryll Forde, allora direttore dell'International African Institute. Forde raccolse una serie di saggi di autorevoli antropologi, come quello di Mary Douglas sui Lele del Kasai, di Günter Wagner sugli Abaluyia del Kavirondo, di Jacques J. Maquet sul Ruanda, di Kenneth Little sui Mende della Sierra Leone e dello studioso e politico ghanese K.A. Busia sugli Ashanti.

Due degli autori di contributi di *African Worlds*, gli etnologi francesi Marcel Griaule e Germaine Dieterlen, che firmarono assieme il saggio sui Dogon, meritano un'attenzione particolare per la novità e la sofisticatezza dei sistemi cosmologici e religiosi che furono in grado di investigare e diffondere. La squadra di africanisti diretta da Griaule, tra cui figuravano Solange de Ganay e Dieterlen, condusse per quindici anni, in modo intermittente, una ricerca sul campo tra i Dogon dell'attuale Mali. Dieterlen produsse, tra gli altri lavori, *Les Âmes des Dogon* (Paris 1941), mentre Griaule aveva già pubblicato la sua monumentale opera *Masques dogon* (Paris 1938), nella quale esaminava il simbolismo religioso di queste maschere. Un giorno del 1946, Griaule fu inaspettatamente convocato da un anziano saggio e cieco, chiamato Ogotemmêli, che nel corso di un mese di conversazioni gli rivelò un intero sistema mitologico e cosmologico. La complessità di questo sistema superava ampiamente le conoscenze dei sistemi di credenza dogon fino allora acquisite dalla squadra di studiosi. Il libro che ne derivò, *Dieu d'eau* (Paris 1948; trad. it. *Dio d'acqua*, Milano 1978), fu accolto nei circoli accademici con un sentimento al contempo di stupore, ammirazione e perplessità. Alcuni critici giudicarono che l'opera fosse in realtà basata sulle speculazioni personali di un solo pensatore nativo o, nella migliore delle ipotesi, che fosse una sintesi degli insegnamenti esoterici riservati a una ristretta minoranza di iniziati. Griaule, prevedendo queste critiche, nella prefazione al libro aveva dichiarato che le prospettive ontologica e cosmologica di Ogotemmêli erano comprese e condivise dalla maggior parte dei Dogon adulti e che i riti connessi a tali saperi erano celebrati dall'intera popolazione locale. In verità, oltre ad avermi personalmente assicurato a voce che concezioni simili sarebbero state provate come panafricane, egli scrisse che sicuramente sarebbero state scoperte anche tra i Bambara, i Bozo, i Kurumba e altri popoli vicini ai Dogon.

Anche se l'*Essai sur la religion bambara* (Paris 1951) di Dieterlen rivelò pari ricchezza di simboli, pari tendenza all'astrazione e un'originale sistematizzazione dell'universo tra i Bambara, queste concezioni non sono in alcun modo identiche a quelle dei Dogon. Tale differenza conferma il fatto generale che anche tribù vicine, che condividono un *background* culturale simile e magari appartengono alla stessa famiglia etnolinguistica, sviluppano e mantengono sistemi religiosi indipendenti e spesso marcatamente differenti. Il libro di Dieterlen è anche un esempio illuminante di una nuova metodologia d'investigazione, come risulta evidente dalla profonda differenza tra il suo resoconto e quello di Louis Tauxier, *La Religion bambara* (Paris 1927), pubblicato solo una generazione prima, che si basava su dati raccolti sul campo da Tauxier e da due esperti africanisti, J. Henry e Charles Monteil. Consapevole che queste discrepanze avrebbero potuto mettere in discussione sia l'oggettività dei vari studiosi sia l'affidabilità degli informatori nativi, Dieterlen commentò benevolmente la coscienziosità dei suoi predecessori, non però la coerenza dei loro resoconti. Scrisse inoltre che i Bambara distinguono due livelli di sapere, uno superficiale e l'altro «profondo», cioè esoterico. Si stava cercando di suggerire che queste osservazioni potevano essere applicate, in parte spiegandoli, ai contrasti rilevati in altri casi laddove la stessa unità etnica era stata studiata in tempi successivi da differenti ricercatori. I citati studi sui Kongo e sugli Akan-Ashanti sono solo due esempi di quella che potrebbe essere una lunga lista.

Nuove conoscenze sulle religioni africane si ottennero anche grazie ai lavori dedicati ai miti, ai proverbi, alla letteratura orale, alle strutture sociali e politiche e a molti aspetti della cultura di un popolo. Tra gli esempi più ovvi vi sono Adolf Friedrich, *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart 1939, utile introduzione allo studio del sacerdozio nell'Africa tradizionale; Willy Schilde, *Orakel und Gottesurteile in Africa*, Leipzig 1940, esaustiva analisi delle tecniche di divinazione; Tor Irstam, *The King of Ganda*, Lund 1944, studio comparativo sulla regalità sacra; e Hans Abrahamsson, *The Origin of Death*, Uppsala 1951.

Negli anni del dopoguerra, il lavoro che più stimolò una riconsiderazione dei sistemi di credenza africani fu *La Philosophie bantoue* di Placide Tempels, un frate francescano belga (Elisabethville 1945; trad. it. *La filosofia bantu di Placide Tempels*, Cesena 2007). Questo libro non è solo una sintesi delle credenze e dei riti religiosi; discute anche l'ontologia, la «saggezza», la meta-

fisica, la psicologia, la giurisprudenza e l'etica. Mostra come in tutti questi campi l'universo sia visto come un sistema di «forze vitali» che si originano in Dio e si irradiano agli spiriti, agli esseri umani, agli animali, alle piante e anche ai minerali. Queste forze possono essere favorevoli o ostili, dare forza o indebolire, dato che incessantemente s'influenzano l'una con l'altra. L'idea del cosmo quale gerarchia di forze non era certo nuova. La novità risiedeva nel fatto che Tempels aveva tracciato questo sistema in base alla sua esperienza missionaria e alle conversazioni con i Luba piuttosto che alla letteratura sociologica e filosofica. In tutto il libro, Tempels non cita la letteratura, con la sola eccezione del saggio *Der Afrikaner heute und morgen* di Diedrich Westermann (Essen 1934), dove era sorpreso di ritrovare i princìpi fondamentali della sua teoria. Tempels era inoltre sicuro che questi concetti fossero condivisi da tutti i popoli di lingua bantu. Infatti, nell'introduzione all'edizione francese, citava diversi colonialisti, senza farne il nome, che lo avevano rassicurato del fatto «che non aveva scritto niente di nuovo ma piuttosto messo ordine nell'impreciso cumulo delle loro stesse acquisizioni, basate sulla conoscenza pratica dell'uomo nero». Riportava inoltre il seguente messaggio inviatogli da Herskovits: «Trovo interessante che così tante idee provenienti dal Congo Belga ed esposte da padre Tempels siano così vicine a quelle che io ho trovato tra i popoli sudanesi dell'area costiera della Guinea» (Tempels, 1945, p. 25). L'opinione di Herskovits riapriva una questione generale fino allora irrisolta: in quale misura le visioni del mondo e le idee religiose fondamentali sono comuni ai popoli neri dell'intero continente o invece originali e caratteristiche delle singole tradizioni tribali?

Nuovi sviluppi. Con il collasso del sistema coloniale le monografie tribali diminuirono, tendenzialmente sostituite da monografie antropologiche e da articoli che analizzavano le credenze e le pratiche religiose all'interno della più ampia cornice degli interi sistemi socioculturali. In *Theories of Primitive Religion* (Oxford 1965; trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971), Evans-Pritchard scrive: «Le recenti ricerche su società particolari ci portano più vicino alla formulazione del problema di quale sia il ruolo svolto dalla religione, e in generale di ciò che potrebbe essere chiamato pensiero non scientifico, nella vita sociale» (p. 113). La religione è l'argomento centrale in saggi come John Middleton, *Lugbara Religion*, London 1960 e Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience*, Oxford 1961 sui Dinka; in altri, come Antonio Jorge Dias e Margot Dias, *Os Macondes de Moçambique*, I-IV, Lisboa 1964-1970, il tema è trattato solo in modo periferico. In Vinigi Grottanelli, *Una società guineana: gli Nzema* (I-II, Torino 1977-1978), vengono studiati gli Nzema del Ghana, il ramo più meridionale del gruppo akan, i quali, nonostante la formale conversione al Cristianesimo, sono rimasti fermamente fedeli alle loro tradizionali credenze «feticistiche» e ai loro culti, e viene analizzato, attraverso resoconti biografici, l'impatto della religione sulla vita di tutti i giorni.

Dato che gli interessi scientifici si sono spostati da una teologia astratta a un contesto sociale e psicologico concreto, i tentativi di tracciare comparazioni tra le concezioni religiose del mondo e di accertare la relativa età delle concezioni religiose sono stati gradualmente abbandonati, mentre studi dettagliati su tratti specifici, simboli e riti sono divenuti più frequenti. La divinazione è un argomento che ha attratto l'attenzione e le ricerche di molti antropologi. Victor Turner, *Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques*, Manchester 1961 e William R. Bascom, *Ifá Divination*, Bloomington/Ind. 1969, che esamina gli Yoruba della Nigeria, sono i contributi di maggior valore sull'argomento dall'opera di Schilde. Nuove conoscenze si sono accumulate anche sul concetto di sacrificio, argomento di cinque numeri consecutivi della serie «Systèmes de pensée en Afrique noire» (1976-1983), pubblicati dalla parigina École Pratique des Hautes Études.

Aree di sviluppo. Una delle aree di maggiore sviluppo, nell'ultima parte del XX secolo, nel campo di studi delle religioni africane è sicuramente nel dominio della storia dell'arte. La nuova enfasi data in questa disciplina alla ricerca sul campo ha incoraggiato la produzione di nuovi studi sull'arte africana, focalizzati sul significato simbolico e l'uso cerimoniale di maschere, statuette e altri accessori rituali, che hanno gettato luce indiretta su alcuni aspetti vitali della mitologia e dei riti religiosi africani, in particolare relativamente all'Africa centrale e occidentale. Uno dei migliori tra questi studi è Dominique Zahan, *Antilopes du soleil*, Wien 1980, sulla figura dell'antilope nella scultura dei popoli di lingua mande del Sudan occidentale. I lavori dello storico dell'arte Robert F. Thompson e dei suoi allievi hanno stabilito chiari legami tra l'arte religiosa africana e gli oggetti religiosi della diaspora nelle Americhe. In *Art and Religion in Africa* (London 1996), Rosalind Hackett ha presentato un'ampia panoramica sul significato religioso dell'arte africana all'interno del continente.

Un'altra area d'importante crescita è stata rappresentata dai lavori dei teologi africani, che hanno cercato di fissare le basi di una spiritualità africana, impegnata in una prolungata interazione con le relativamente nuove tradizioni cristiane e islamiche. I lavori di John Mbiti, come *African Religions and Philosophy* (New York 1969) e *Concepts of God in Africa* (London 1970), hanno avuto un'enorme influenza tra gli studiosi, i missio-

nari e il più ampio pubblico di lettori. Lo studio specifico di E. Bọlaji Idowu, *Olódùmarè. God in Yoruba Belief*, London 1962 e l'opera generale dello stesso autore *African Traditional Religion* (New York 1973) hanno esercitato una simile influenza. Entrambi gli autori hanno enfatizzato le idee relative a un diffuso monoteismo e le profonde similarità tra la religione tradizionale africana e le religioni abramiche. Mbiti ha suggerito che nelle religioni africane mancano solo un senso del tempo futuro e un'attesa messianica, che possono essere invece rintracciati negli insegnamenti cristiani.

Il poeta e studioso ugandese Okot P'Bitek è stato duramente critico verso questi approcci, suggerendo che ciò che effettivamente stavano facendo i teologi africani era cercare di introdurre nel contesto religioso africano il dibattito metafisico greco su monoteismo e politeismo. P'Bitek sostiene in *African Religions in Western Scholarship* (Kampala 1970) che i dibattiti riguardanti il monoteismo e il politeismo sono completamente irrilevanti nell'esperienza religiosa quotidiana della maggior parte dei fedeli africani. Lo studioso ruandese Alexis Kagame ha applicato la filosofia bantu di Tempels alle comunità confinanti. A. Kagame, *La Philosophie bantu comparée*, Paris 1976, fornisce riferimenti molto più dettagliati sull'ontologia dei popoli di lingua bantu. La serie di libri di Wande Abimbọla sulla divinazione Ifá tra gli Yoruba offre una delle poche presentazioni accademiche relative a questo metodo di divinazione che è praticato in Africa occidentale e diffuso tra le diaspore nelle Americhe. Il suo lavoro più importante è *Ifá. An Exposition of Ifá Literary Corpus* (Ibadan 1970). Jacob Olupona, *Kingship, Religion and Rituals in a Nigerian Community*, Stockholm 1991, presenta invece uno studio fenomenologico sulla vita rituale nella città-stato yoruba Ondo.

Uno degli sviluppi più importanti nello studio delle religioni africane è dovuto alla scoperta di questo campo da parte del fiorente settore di studi sulla storia africana. Anche se la storia dell'Africa si focalizzò inizialmente solo sulla storia degli Europei in Africa, una forma di storia imperiale, con gli anni '50 del XX secolo un crescente numero di storici si è interessato alla storia degli Africani. Riconoscendo rapidamente l'inadeguatezza dell'archivio coloniale e dei resoconti di missionari e viaggiatori europei, essi iniziarono a utilizzare la tradizione orale e la ricerca sul campo per cercare di ricostruire la storia delle società africane che includeva prospettive interne. A capo di questa ondata di nuovi studi di storia africana vi era lo storico e antropologo belga Jan Vansina. Fu comunque solo verso la fine degli anni '60 che gli storici dell'Africa iniziarono a scrivere sulla storia religiosa africana, separatamente dalla storia del Cristinesimo o dell'Islam in Africa. La raccolta di saggi sulla storia religiosa africana di Terence Ranger e I. Kimambo (curr.), *The Historical Study of African Religion*, Berkeley 1972, fu un'opera pionieristica in questo nuovo campo e fu fonte d'ispirazione per molti altri studi. Storici e antropologi, utilizzando le tradizioni orali e l'osservazione partecipante, iniziarono a scrivere la storia di interi sistemi religiosi, di culti dell'Essere supremo, di culti curativi e di culti territoriali. Per esempio, l'antropologo olandese Matthew Schofeleers scrisse una serie di saggi sulla storia del culto Mbona in Malawi. Douglas Johnson, *Nuer Prophets. A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford 1994, è una storia del profetismo. Douglas Johnson e David Anderson hanno raccolto nella loro antologia *Revealing Prophets* (London 1995) una serie di resoconti storici sui profeti dell'Africa orientale. Robert Baum, *Shrines of the Slave Trade. Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*, New York 1999, si basa sulla tradizione orale e sui resoconti dei viaggiatori per esaminare la storia della religione diola nel Senegal meridionale, durante l'epoca della tratta degli schiavi atlantica. Baum esamina la storia di particolari altari dedicati a spiriti, che furono creati per aiutare la regolazione e il contenimento del coinvolgimento dei Diola nella cattura e nella vendita dei prigionieri durante il XVIII secolo. Egli descrive anche come questo coinvolgimento influenzò le concezioni dell'Essere supremo e degli spiriti inferiori, la natura del sacerdozio locale e le istituzioni dei consigli degli anziani. Iris Berger, *Religion and Resistance. East African Kingdoms in the Precolonial Period*, Tervuren 1981, esamina la storia delle donne *medium*, nella regione interlacustre dell'Africa orientale.

In sintonia con la crescente natura interdisciplinare dello studio delle religioni africane, il più importante teorico emerso nell'epoca postcoloniale è stato il sociologo inglese Robin Horton, che insegnò per molti anni alla University of Calabar in Nigeria. Scrisse tre saggi rilevanti: *African Traditional Thought and Western Science*, *African Conversion* e *On the Rationality of Conversion*, che furono tutti pubblicati sulla rivista «Africa». Nel suo saggio sul pensiero tradizionale africano, sostenne l'affinità di tale pensiero con la scienza occidentale, data la fiducia di entrambi in paradigmi attraverso cui cercare di spiegare il mondo. Egli sostenne che i sistemi di pensiero africani dipendevano da un modo personale di spiegazione, predizione e controllo del mondo. Con personale egli intendeva esseri e forze spirituali che controllavano, o almeno influenzavano, gli eventi del mondo. Dimostrò che, come la scienza, i tradizionalisti africani mettevano continuamente alla prova i loro modelli esplicativi, trovando spiegazioni per i fallimenti e rafforzamento dei loro princìpi nei successi.

Nei suoi due saggi sulla conversione, Horton sosteneva l'esistenza di una cosmologia africana di base, costituita da un Essere supremo e da spiriti inferiori. Inoltre, suggeriva che l'Essere supremo era coinvolto principalmente nelle questioni del macrocosmo, il mondo più ampio oltre i villaggi dell'Africa rurale e le forze della natura che modellavano le vite di tutti. Gli spiriti inferiori, d'altro canto, intervenivano attivamente nel microcosmo del villaggio e nelle questioni familiari. Egli sosteneva inoltre che, poiché l'Africa aveva ancora un orientamento fondamentalmente rurale e locale, le religioni africane si focalizzavano principalmente sul microcosmo. Di conseguenza, gli spiriti locali assumevano una posizione preponderante nella vita rituale ed erano i principali guardiani della moralità. Infine, affermava che il colonialismo europeo aveva rotto questo localismo, creando un bisogno della centralità del macrocosmo e una maggiore attenzione verso l'Essere supremo. Ciò che apparve più controverso, comunque, fu l'idea di Horton secondo cui le religioni africane potevano sviluppare un'attenzione verso l'Essere supremo, anche se molti in realtà soddisfacevano questo interesse convertendosi all'Islam e al Cristianesimo. Altre critiche mettevano in evidenza come egli sovrastimasse la natura locale e rurale dell'Africa precoloniale e come vi fosse un'implicita teoria evoluzionista nel suo lavoro, secondo la quale il politeismo non era fondamentalmente adatto a un mondo moderno e macrocosmico. Il suo lavoro comunque, più di quello di altri teorici, dimostrava che il pensiero religioso africano era razionale, sistematico ed empirico, e che le tradizioni africane erano capaci di significativi cambiamenti interni. Le teorie di Horton hanno profondamente influenzato l'attuale generazione di studiosi delle religioni africane.

Nell'area di studi sui rituali africani, Victor Turner utilizzò lo strutturalismo, la semiotica e gli studi sulla *performance* per arricchire la sua analisi del processo rituale tra gli Ndembu dello Zambia. Egli affrontò i rituali africani come *performance* drammaturgiche, strutturate attorno a una serie di opposizioni binarie che venivano superate nel corso del rituale stesso. Influenzato dalla semiotica, discusse la qualità plurivoca o polivalente dei simboli, che sovente consentivano di collegare tra di loro idee disparate e di superare nel corso degli eventi rituali le loro contraddizioni. Partendo dalla struttura tripartita dei rituali di iniziazione così come fissata da Van Gennep, Turner si focalizzò sulla seconda fase, quella liminale, e sull'esperienza di ciò che egli chiamò *communitas*, un senso di unione tra un gruppo d'iniziati all'interno del quale le distinzioni esterne venivano abbandonate. Il risultato era ciò che egli definiva «antistruttura», un modo vitale di far conoscere ai nuovi iniziati e rinnovare negli anziani le esperienze fondamentali della vita religiosa.

Un nuovo settore d'interesse per gli studiosi è stato quello della relazione tra i sistemi curativi africani e le religioni africane. Iniziando con un lavoro pionieristico come Margaret Field, *Search for Security. An Ethno-psychiatric Study of Rural Ghana*, Evanston/Ill. 1960, i ricercatori hanno cercato di comprendere le qualità terapeutiche dei rituali curativi africani. Field comparò il lavoro dei sacerdoti dediti agli spiriti *obosom*, tra gli Akan in Ghana, al lavoro degli psicoterapeuti occidentali. Kofi Appiah-Kubi, *Man Cures, God Heals*, Totoea/N.J. 1981, offre uno studio comparativo tra le pratiche curative tradizionali akan e quelle akan di ispirazione cristiana. John Janzen e altri antropologi studiarono un culto d'afflizione, noto come Ngoma, che si era diffuso attraverso l'Africa orientale e meridionale. Paul Stoller ha condotto un ricerca simile nell'ambiente religioso islamico e songhai del Niger.

In conseguenza della crescente enfasi data alla ricerca sul campo nello studio delle religioni africane, non è sorprendente che la ricerca del tardo XX secolo abbia subìto una forte influenza dall'antropologia «della riflessività». Quest'approccio abbandona l'idea dell'esistenza di un etnologo invisibile e riconosce che il ricercatore e l'informatore, il ricercatore e la comunità ospitante creano particolari forme di relazioni sociali che influenzano il tipo di dati raccolti. Molti resoconti di ricerca sul campo includono ora una descrizione dei metodi della ricerca stessa e delle modalità attraverso cui i ricercatori creano i differenti campi di interazione con la comunità e i singoli individui. Lavori come Paul Stoller, *In Sorcery's Shadow. A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*, Chicago 1987, e Wim van Binsbergen, *Becoming a Sangoma* (1991) attraversano i tradizionali confini degli studi accademici ed entrano nell'esperienza di chi pratica i rituali religiosi studiati. In tal modo hanno consentito ai loro lettori un accesso unico al mondo vissuto del rituale africano, accesso mediato da persone che hanno la cultura e la formazione di studiosi di religione in Europa e in America.

[Vedi anche *ANTENATI, CULTO DEGLI*, vol. 2; *ANIMISMO*, vol. 5; *ANTROPOLOGIA E RELIGIONE*, vol. 5; *COSMOLOGIA*, articolo *Cosmologie africane*, vol. 4, *DOGON, RELIGIONE DEI*; *EVOLUZIONISMO*, vol. 5; *STUDIO DELLA RELIGIONE*, articolo *Studi accademici di religione in Africa subsahariana*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Una guida affidabile all'ampio *corpus* di studi africani è stata redatta da Charles H. Long nel suo lavoro bibliografico *Primiti-*

ve religion, in C.J. Adams (cur.), *A Reader's Guide to the Great Religions*, 2ª ed. New York 1977.
[Aggiornamenti bibliografici:
W. Abimbọla, *Ifá Will Mend our Broken World. Thoughts on Yoruba Religion and Culture in Africa and the Diaspora*, Roxbury/Mass. 1977.
W. van Binsbergen, *Becoming a Sangoma*, in «Journal of Religion in Africa», 21/4 (1991), pp. 309-44.
M. Fortes e Germaine Dieterlen (curr.), *African Systems of Thought*, London 1966.
M. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, New York-London 1941, 2ª ed. Boston 1958 (trad. it. *Il mito del passato negro*, Firenze 1974).
R. Horton, *African Traditional Thought and Western Science*, in «Africa», 37 (1967), pp. 50-71, 155-87.
R. Horton, *African Conversion*, in «Africa», 41 (1971), pp. 85-108.
R. Horton, *On the Rationality of Conversion*, jn «Africa», 45 (1975), pp. 219-35, 373-99.
N. Levtzion e J.F.P. Hopkins (curr.), *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Cambridge 1981.
V. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington/Ind. 1988 (trad. it. *L'invenzione dell'Africa*, Roma 2007).
P. Peek (cur.), *African Divination Systems*, Bloomington/Ind. 1991].

VINIGI GROTTANELLI

[Il paragrafo Aree di sviluppo si deve a ROBERT M. BAUM (2005)].

AFRICA MERIDIONALE, RELIGIONI DELL'. Vi sono somiglianze di base nei simboli, nelle idee e nelle pratiche religiose in tutta l'Africa meridionale, dall'Uganda al mare del Sud, dalla costa orientale al Camerun. Si tratta della regione in cui si parlano le lingue bantu e vi è un collegamento, anche se non una corrispondenza assoluta, tra la famiglia linguistica e il simbolismo religioso.

Alcuni simboli religiosi africani si riscontrano anche in Europa: il re divino dei Ganda, dei Bemba, dei Nyakyusa e degli Zulu compare nel Bosco di Nemi nell'Italia dell'antichità romana e nell'Inghilterra degli Stuart; ma esistono molti altri simboli di provenienza più limitata, come il fuoco, simbolo di dominio o autorità, e l'atto di versare acqua, o «sputare», simbolo di una confessione di rabbia e atto di perdono e buona volontà.

La credenza religiosa in Africa meridionale può essere compresa al meglio attraverso il suo simbolismo, poiché la religione qui è espressa più attraverso il teatro e la poesia che attraverso il dogma e la speculazione teologica. L'invisibile si incarna in simboli tangibili adattati a fini umani, perciò è necessario concentrare l'attenzione sui rituali che si celebrano.

Presso ogni popolo possono esserci alcuni simboli dominanti che ricorrono costantemente nei rituali e per comprenderli pienamente è necessario analizzare l'intero ciclo rituale. Esempi di questi simboli sono l'albero *mudyi* (con una resina simile al latte) che, presso gli Ndembu, rappresenta la matrilinearità, la maternità e la donna, la banana platano e la banana dolce – le foglie, i fiori, i frutti, il fusto – che presso i Nyakyusa rappresentano rispettivamente il maschile e il femminile. Questi simboli sono ovvi per un nyakyusa come possono esserlo per gli Europei o per gli Americani le figure stilizzate usate sulla porta dei bagni degli uomini e delle donne.

Si usa qui il presente per riferirsi a osservazioni fatte nel corso del XX secolo (con alcuni riferimenti a studi precedenti); ma, dato che in tutta l'Africa stanno intervenendo rapidi cambiamenti e dato che la pratica tradizionale africana coesiste, e interagisce, con la moderna pratica cristiana e musulmana, il presente articolo dovrebbe essere integrato dalla lettura di altri articoli dell'enciclopedia. Ciò che viene descritto qui non è che un frammento della pratica religiosa dell'Africa meridionale; i sistemi e le istituzioni simboliche qui discussi esistono certamente oggigiorno, ma non sono le uniche credenze o pratiche di tutta la popolazione.

Concezioni di Dio. In tutta l'Africa meridionale Dio è inteso come essere numinoso associato alla luce, allo splendore e alla luminosità. Dio può essere rappresentato da un'alta montagna su cui brilla la neve, da un albero che simboleggia la montagna, o da un bosco sacro. Vi è una forte credenza nella sopravvivenza dei morti e nel potere che essi hanno sui vivi, potere molto simile a quello che i parenti anziani hanno sui giovani. Si crede anche nei rimedi medicinali – sostanze materiali che possono essere manipolate a fin di bene o per fare del male, per curare o uccidere, per esempio veleni mischiati al cibo oppure unguenti che vengono spalmati sul corpo per far sì che la mira di un cacciatore sia precisa, per rendere «inafferrabile» un guerriero, perché un candidato superi gli esami o un coro o una squadra di rugby vincano una competizione.

Dovunque si teme il potere del male, che si ritiene incarnato in alcune persone o «familiari» da esse controllati – potere che noi chiamiamo stregoneria. L'idea di stregoneria implica la personificazione della rabbia, dell'odio, della gelosia, dell'invidia, della lussuria e dell'avidità – i sentimenti negativi che gli uomini osservano in se stessi e nel prossimo. Queste sono tutte credenze generali, ma esse compaiono in infinite varianti, a seconda della struttura parentale, politica, economica e dell'immaginazione poetica, e cambiano nel tempo.

In che misura Dio sia distinto dal primo uomo o dagli eroi fondatori di un particolare lignaggio è un con-

La cartina mostra l'ubicazione approssimativa dei gruppi etnici citati in questo articolo e in quelli collegati. A causa delle sue ridotte dimensioni, la scelta dei nomi è naturalmente arbitraria e non riflette perfettamente l'enorme complessità religiosa, etnica e linguistica della regione. Si segnala, inoltre, che non sussiste perfetto accordo tra gli studiosi sull'ortografia e sull'attribuzione dei nomi delle diverse popolazioni.

cetto che varia anch'esso a seconda del luogo e del tempo. Presso alcuni popoli la distinzione divenne più marcata man mano che i contatti con l'esterno si intensificarono e il mondo conosciuto non fu più limitato alla sfera dei rapporti di parentela. Nel corso di molti secoli, in Africa, le idee di Dio dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islam, con il loro simbolismo monoteista di un dio elevato, hanno avuto delle ripercussioni su altre idee, soprattutto sul collegamento tra i morti e la terra; in alcuni luoghi il processo di cambiamento ha avuto luogo nel corso degli ultimi cento anni.

In tutta l'Africa meridionale Dio è stato considerato un essere remoto, avvicinabile eccezionalmente solo dai sacerdoti o dagli «anziani». I morti sono considerati vivi: essi sono le ombre, o gli antenati, i parenti morti più anziani, che fungono da mediatori tra l'umano e il divino, comunicando i bisogni umani alla divinità. Nella pratica tradizionale è raro che si rivolgano preghiere o si facciano offerte direttamente a Dio, ma il timor di Dio si manifesta continuamente, nella paura della contaminazione, nella distanza tra uomo e Dio, nell'attenzione posta ad evitare gli emblemi del potere sacro come la folgore, un albero colpito dal fulmine, il pitone nel bosco. Non si parla facilmente di Dio, e non se ne parla affatto se egli è vicino. Una volta, quando studiavo a Londra, un mio compagno di studi (poi diventato capo di Stato in Africa) trasalì quando io fui tanto incauto da discutere dei lampi in un giorno in cui il Signore rumoreggiava sopra le nostre teste. Anche una fecondità eccezionale, come nei parti gemellari, è considerata divina e da temere, perciò i gemelli e i loro genitori vengono isolati dalla comunità del villaggio e, per via del loro collegamento divino, fungono da «mandria» che allontana i temporali.

In *The Image of God among the Sotho-Tswana* (Rotterdam 1976), Gabriel M. Setiloane, ministro metodista, sostiene in maniera convincente che il primo missionario presso gli Tswana, Robert Moffat (suocero di David Livingstone), non capiva bene la lingua tswana (nella quale tradusse il Nuovo Testamento) e non capì dunque l'esperienza di Dio presso quel popolo. Ma è stato John V. Taylor a dimostrare, in *The Primal Vision* (Philadelphia 1963), che in Africa Dio è al tempo stesso presente e non presente, è cercato ed è rifiutato. Il vescovo Taylor si concentra sul «significato di questa ambivalenza», affermando che gli umani sono consapevoli del numinoso e della loro dipendenza da esso, ma hanno cercato di distaccarsi da ciò.

Le ombre. Presso i popoli dell'Africa meridionale vi sono ombre di due tipi: i parenti morti più anziani (maschi e femmine), di ogni famiglia o lignaggio, e gli eroi fondatori. Le ombre della famiglia sono rilevanti solo per i loro parenti più giovani che celebrano i «rituali di parentela»; gli eroi fondatori (maschi o femmine) hanno una rilevanza per le istituzioni politiche, cioè per i capi, per i gruppi di capi, o per le regioni che onorano un eroe o un'eroina e i loro discendenti con «rituali comunitari». Gli antenati di un lignaggio di capi, ove ne esiste uno, di solito affermano di discendere da un eroe fondatore; oppure l'eroe può essere considerato come un benefattore o un profeta che non ha lasciato discendenti ma che viene commemorato in un bosco o in una caverna da un certo lignaggio di sacerdoti. Si crede che gli antenati di un capo mantengano il potere sul Paese che una volta governavano, quindi, oltre ai rituali per gli eroi fondatori si possono fare una serie di offerte ai capi passati.

Come Dio, anche le ombre sono associate allo splendore, alla luce, alla radiosità e al bianco. Presso gli Zulu e gli Xhosa, l'elicriso, le cui foglie grigie e i cui fiori dorati riflettono la luce, è collegato alle ombre; nella regione del Pondoland la «medicina della casa» è un tipo di senecio dai fiori gialli che brillano nel *veld*. Le perline che vengono offerte alle ombre e indossate da un indovino, un novizio, o una moglie incinta, sono bianche e quando si macella un animale e lo si offre alle ombre, gli officianti strofinano le mani nel chimo, che ha una forte azione sbiancante. Tuttavia, come avviene per Dio, il contatto con le ombre è visto in qualche modo come una contaminazione. Le ombre devono essere «tenute un po' a bada», si deve evitare che esse stiano sempre a interessarsi degli umani come una chioccia dei suoi pulcini. I morti devono essere separati dai vivi e quindi «portati a casa», cioè trasformati.

Le ombre, sebbene siano numinose, sono temute molto meno di Dio. Per molti Africani le ombre si aggirano continuamente nelle fattorie, visibili in una piccola spirale di polvere sollevata dal vento nel cortile o nel boschetto di banani, o percepibili nel rumore delle foglie di banano che si muovono; si pensa che si riparino vicino alla stalla o all'ombra di un albero, o che bevano la birra lasciata di notte nel retro della casa. Nel Pondoland la loro presenza è così reale che (ancora nel XX secolo) in una fattoria la moglie evita accuratamente il cortile o la stalla dove siedono gli uomini, anche di notte, per paura che ci siano le ombre, e quando attraversa un fiume associato al clan del marito, lascia che l'orlo del suo vestito tocchi l'acqua, poiché tenerlo alzato sarebbe un insulto alle ombre della sua famiglia.

In Africa meridionale i vivi e i morti sono collegati tanto strettamente che è comune per l'erede di un uomo (un fratello, un figlio o il figlio di una sorella) e per l'erede di una donna (una sorella, una figlia, o la figlia di un fratello), acquisire le proprietà, il nome, la posizione sociale e le responsabilità del defunto. Perciò si può sentir dire che chi detiene un ufficio – un sacerdo-

te, un capo, un sovrano, un anziano – sia «Mswati il terzo» (o il decimo, a seconda del caso). Un eroe fondatore, in questo senso, ha spesso un rappresentante tra i vivi, un «re divino», cioè un sovrano o un sacerdote dalla cui salute e virilità si pensa dipendano la salute e la fertilità degli uomini, del bestiame e della terra. Ancora nel XX secolo un re divino che fosse malato o debole veniva soffocato – doveva «morire per il popolo» – ed essere così sostituito.

Di solito gli eroi fondatori sono associati ad un canneto, dal quale si dice che sia nato il primo uomo; oppure alla sorgente di un fiume lungo lo spartiacque tra lo Zambesi e il Congo; ad uno stagno formato da uno dei fiumi impetuosi del Sud; ad una buca nel terreno (dalla quale emersero uomini e bestiame) al margine dell'arido deserto del Kalahari; o ad un boschetto. Come le ombre familiari, gli eroi sono della terra e dell'acqua, non del cielo. Il luogo della celebrazione si è spostato man mano che si spostavano i gruppi di parenti, che i capi si sono insediati e poi sono stati sepolti, che gli alberi piantati come segni di confine o sulle tombe si sono trasformati in boschetti.

La ritualità. Vi sono riti comunitari di vario tipo, tra i quali offerte agli eroi fondatori, ai loro rappresentanti viventi e ai capi loro discendenti. Queste offerte vengono celebrate dagli uomini più importanti della regione, della tribù o del villaggio. La gente comune non sa quasi nulla dei particolari, sa soltanto che si è tenuta una celebrazione.

Ma esiste anche un tipo di rituale di purificazione che riguarda tutti. A volte esso è collegato alla celebrazione dei primi frutti, altre volte è accompagnato da una rassegna militare. All'arrivo delle piogge nell'Africa tropicale o durante il solstizio d'estate più a sud, oppure in una emergenza generale come un'epidemia o una guerra, viene richiesto alla gente di purificarsi, di spazzare le fattorie, di gettare via le vecchie ceneri dai focolari e riattizzare il fuoco. Presso alcuni popoli, ognuno deve «parlare a voce alta», cioè confessare la rabbia e i rancori che si serbano verso i vicini e i parenti, o verso sacerdoti e uomini importanti. È una sorta di pulizia di primavera dei cuori e delle menti così come delle fattorie.

Attualmente, nel Regno degli Swazi, così come in altri regni e tribù degli Nguni sulla costa sudorientale dell'Africa, tutti gli uomini del Paese, e anche molte donne, si riuniscono al tempo del solstizio d'estate per celebrare i primi frutti e dare il proprio sostegno al re, mentre i reggimenti danzano per dimostrare la propria fedeltà. La forma zulu di questo rituale è stata interpretata da Max Gluckman (1954) come un «rituale di ribellione», ma oggi sembra che questa analisi iniziale sia stata basata su un errore di traduzione. Secondo Harriet Ngubane (1977), antropologa zulu, la frase chiave utilizzata nel rituale esprime un rifiuto della contaminazione: «Quella che il re fa a pezzi e calpesta è una zucca che simboleggia il male dell'anno passato». Ciò corrisponde esattamente ai rituali che si celebrano più a nord per «purificare il Paese», nei quali la popolazione di intere regioni «butta via i rifiuti», specialmente le ceneri del focolare, e distribuisce il fuoco nuovamente attizzato. Gli Ngonde (Malawi) cantano: «Danziamo, combattiamo perché le fattorie siano in pace... Gettiamo via le ceneri perché la morte lasci le fattorie ed esse siano in pace». Un'analisi ravvicinata dimostra che questi rituali servono simbolicamente ad espellere la rabbia dal cuore della gente. I Taita del Kenya celebrano un rituale simile per sfogare la rabbia, come ha dimostrato Grace Harris (1978).

Questi riti di purificazione fanno continuamente riferimento alla liberazione dalla «sporcizia» dell'anno passato. La somiglianza con gli antichi rituali ebraici è evidente, sebbene i resoconti pubblicati sull'Africa meridionale non facciano cenno ad alcun simbolismo riguardante un capro espiatorio. Piuttosto, i simboli che ricorrono qui sono quelli del freddo e del caldo. Il caldo è associato alla contaminazione, la quale a sua volta è strettamente associata alla rabbia e all'attività sessuale; il freddo è associato alla pioggia, alla tranquillità e alla purificazione. Questi simboli sono diffusi presso tutte le popolazioni che parlano sotho-tswana e anche presso altre.

In tutta l'Africa meridionale i rituali comunitari sono collegati alla pioggia, specialmente all'importante «inizio delle piogge», tanto atteso dopo la stagione secca. I rituali locali si celebrano in occasione del tempo della semina e del raccolto, dell'incendio dei pascoli per distruggere l'erba e i cespugli secchi dove si annidano le mosche tze-tze, di una battuta di caccia o di pesca, di una malattia del bestiame o di un'epidemia, di una guerra e di una pace, dell'incoronazione di un capo e/o del passaggio del potere da una generazione all'altra. I particolari di questi rituali variano sia a seconda della struttura economica che di quella politica. A livello regionale, i rituali possono comprendere la distribuzione di beni che una volta erano rari, come sale e arnesi di ferro, che in tempi antichi venivano portati fino all'altare da oltre i confini dell'entità politica. I sacerdoti che portavano i beni erano persone sacre: presso i Nyakyusa questi sacerdoti annunciavano il loro passaggio con il suono dei tamburi, assicurandosi così un viaggio sicuro. Altri rituali possono essere collegati all'espansione delle tribù. J. Matthew Schoffeleers ha scritto sulla diffusione del culto Mbona in seguito allo sviluppo delle tribù Mang'anga nel Malawi. [Vedi anche *MBONA*].

Rituali di parentela. A meno che non riguardino una famiglia reale, i rituali di parentela non hanno alcuna

connotazione politica. Vengono celebrati nelle grandi occasioni della vita di una persona: nascita, morte, maturità e matrimonio. In Africa meridionale ogni famiglia o lignaggio rivolge le celebrazioni ai propri parenti anziani morti, che non vengono distinti nettamente dagli anziani viventi. Ci si può addirittura riferire ai vivi, man mano che diventano anziani, con il termine che indica l'ombra. Nel Pondoland, nel 1931, ho sentito usare la parola *itongo* («ombra») in riferimento alla sorella vivente di un padre anziano. Si pensa che gli anziani, sia vivi che morti, portino malattia, sterilità e altre disgrazie ai giovani che siano insolenti, litigiosi o negligenti, persino che impediscano loro di ottenere un lavoro o un permesso di residenza.

I rituali familiari variano a seconda della situazione economica, poiché il luogo dell'altare e la forma delle offerte dipendono dagli alimenti di base. Presso un popolo di pastori l'altare è la stalla e le offerte consistono in latte o in un animale macellato. Se si tratta di un popolo di coltivatori, a questi si aggiunge la birra. Presso i popoli che si nutrono di banane, l'altare si trova in un boschetto di banani, alla base di un fusto che rappresenta la discendenza patrilineare; presso i popoli di cacciatori può essere un albero o un ramo sul quale si collocano i trofei della caccia. Per i Lele, che vivono al confine meridionale della foresta equatoriale, la foresta è sacra e associata agli uomini, mentre la prateria, dove sono costruiti i villaggi, è senza valore ed è associata alle donne. Presso gli altri popoli, la distinzione è tra i pascoli aperti o la prateria (il *veld*) e il villaggio; oppure, all'interno del villaggio, tra la stalla con il suo ingresso – dove si riuniscono gli uomini per rivolgere preghiere e fare offerte – e la capanna più grande occupata dalla donna più anziana della fattoria. Dovunque, tuttavia, il focolare e la casa, e specialmente la porta d'entrata della casa, sono sacri, poiché per alcuni popoli in maniera esplicita, e probabilmente per tutti in maniera implicita, la casa rappresenta la madre, il focolare simboleggia il matrimonio e la porta è il passaggio attraverso il quale nascono i bambini. I tabu che riguardano il focolare, il fuoco e l'intero processo riproduttivo si possono considerare come un'espressione della sacralità della normale fertilità e procreazione, processi che si ritengono controllati dalle ombre.

Le offerte alle ombre consistono in alimenti di base, specialmente cibi scelti, come un taglio di carne bovina tenera che viene consumato dalla persona per la quale si fa la preghiera (lo stesso taglio dalla zampa anteriore destra viene usato dai popoli che vanno dalla Tanzania fino alla costa meridionale dell'Africa); una libazione di latte fermentato o birra; una manciata di farina o di *porridge*; legumi, semi di cucurbitacee e cereali. Coloro che appartengono ad un popolo fortemente legato alla preistorizia mantengono il simbolismo dell'animale macellato, quindi del versamento di sangue, anche quando vivono in città. Si possono ancora vedere capre bianche che pascolano alla periferia dei quartieri africani di Città del Capo, o che vengono condotte lungo una strada di campagna, o che vagano in qualche fattoria moderna dove sono impiegati lavoratori africani. La ragione della loro presenza è che vengono utilizzate come offerte in occasione di morti o nascite, malattia o iniziazione, quando non basta la carne del macellaio; in questi casi le autorità, informate dei fatti, chiudono un occhio. La birra che viene versata può essere di sorgo, miglio, banana, bambù, o anche mais o cassava, introdotti nelle coste dell'Africa solo nel XVI secolo e, in alcune zone dell'interno, solo nel XIX.

Qualunque sia il tipo di offerta, l'intenzione è la stessa: le ombre vengono chiamate a banchettare e ciò che si offre è un pasto comune per i parenti vivi e morti. Se si è macellato un bue o si è prodotta molta birra, si inviteranno amici e vicini a riunirsi con i parenti, ma essi non condivideranno le porzioni sacre messe da parte per i parenti, i quali mangiano e bevono per primi in una zona leggermente distante da dove si svolge la riunione più allargata. Durante un'offerta alle ombre è essenziale che i parenti siano presenti – il loro numero dipende dall'importanza dell'occasione – e che essi siano affettuosi e generosi gli uni con gli altri. Qualunque lite deve essere riconosciuta e risolta. In un rituale simile, ho sentito l'officiante che invitava tutti i parenti presenti a «bere e parlare». A volte un banchetto funerario, o un banchetto con il quale si festeggia il ritorno di un figliol prodigo dal padre, possono sembrare una gara di insulti, man mano che un partecipante dopo l'altro ammette di avere «rabbia nel cuore», cioè rancore verso i propri parenti. Ho sentito alcune donne che si lamentavano di non essere state ricevute con il dovuto rispetto dalla moglie di un loro fratello quando erano andate in visita e la moglie del fratello rispondere che la cognata era stata vista prendere o rubare qualcosa, raccogliere la verdura dall'orto mentre passava, e così via. Si pensa che la rabbia non sfogata, lasciata a marcire nel cuore, sia alla radice della stregoneria e anche che renda nulla l'offerta alle ombre, poiché esse non tollerano le liti tra parenti.

Quando viene fatta un'offerta, l'officiante, di solito un anziano del lignaggio o, a volte, la sorella di un padre morto o una nonna della fattoria, si rivolge alle ombre chiamandole per nome e spiegando perché viene fatta l'offerta – cioè quale è la difficoltà in cui si trova la fattoria – e richiedendo il loro aiuto. Invocare gli antenati per nome è di per sé una forma di celebrazione, e la forma verbale è quella che si usa in presenza di un parente anziano o (come presso gli Nguni) che si usa per

rendere onore ad un capo. Preghiera e celebrazione sono in questo caso quasi indistinguibili.

Le occasioni per celebrare i rituali di famiglia sono costanti in tutta l'area: morte e nascita, specialmente una nascita anomala come quella di gemelli; maturità, sia fisica che definita socialmente, matrimonio, disgrazia o malattia grave, riconciliazione dopo una lite, e i primi frutti che la famiglia celebra contestualmente al rituale nazionale o regionale. Si celebrano anche rituali di ringraziamento, in particolare in seguito a un pericolo scampato in guerra o durante la caccia, o al ritorno a casa di un lavoratore emigrato o di una persona rilasciata dalla prigione; vi sono inoltre rituali che invocano una benedizione per un nuovo attrezzo da lavoro importante, come un aratro, ma si tratta di forme meno generali rispetto ai rituali dei principali eventi della vita. Dovunque i rituali funerari permangono nel tempo e vengono adattati al nuovo sistema economico. Nel Sud esistono delle sale funerarie con strutture apposite per conservare la salma persino in alcune regioni rurali e i funerali sono rimandati fino a che tutti i parenti stretti, sparsi in diversi luoghi di lavoro, possano riunirsi. A volte la salma di una persona che lavorava in città e che non era tornata in campagna per anni viene portata «a casa» in campagna per essere sepolta. Per la veglia funebre arriva una gran quantità di gente e, a seconda delle possibilità della famiglia, si spendono enormi somme di denaro per i viaggi, per il costo del funerale e per il vitto offerto agli ospiti. Molti di questi portano un contributo in denaro, ma anche in questo caso la famiglia può subire un disastro economico. Che un uomo sia sepolto a Johannesburg o in un remoto villaggio di campagna, ancora nel 1982 il prestigio di una famiglia era legato alla magnificenza delle spese, proprio come accadeva presso i Nyakyusa nel 1935, quando si macellava un centinaio di capi di bestiame per la morte di un ricco capo.

Anche se i funerali sono stati adattati al nuovo sistema economico, essi comprendono ancora certi rituali tradizionali, in particolare un rito di abluzione e purificazione dopo la sepoltura e l'abbandono del lutto dopo circa un anno. Presso i popoli Nguni della costa sudorientale, una cena di commemorazione può sostituire il rito del «portare a casa» l'ombra e implica una consapevolezza della continuazione dell'esistenza del defunto che è molto maggiore rispetto a quella di cui fanno esperienza molti Europei e Americani di oggi. Setiloane descrive la permanenza di questi riti nelle famiglie sotho-tswana che si professano cristiane.

Tutti i rituali di parentela, ma specialmente i funerali, costituiscono un'affermazione dei legami di parentela e dell'unità della famiglia estesa, e l'efficacia del rituale dipende dalla presenza, affettuosa e generosa, di una rete di parenti. Quali parenti partecipino in particolare varia a seconda dei popoli – che siano Ndembu, Bemba, Zulu o Sotho – e dell'occasione. Queste celebrazioni costituiscono una grande forza conservatrice, poiché si pensa che la salute e il benessere di tutto il gruppo dipendano dal «seguire i costumi degli antenati» nell'osservare il rituale. Ciò è evidente anche in città.

I rituali della maturità hanno molti aspetti diversi, che variano da una società all'altra. Classifico i rituali della maturità come rituali religiosi dato che essi riguardano esplicitamente la fertilità, che a sua volta è controllata dalle ombre; spesso in questi rituali si fanno offerte e invocazioni alle ombre, delle quali si richiede la benedizione. Spesso, forse sempre, vi è una morte simbolica, un periodo di isolamento durante il quale il novizio o la novizia devono osservare dei tabu collegati al mondo dei morti, periodo seguito da una rinascita dopo la quale lui o lei ritornano alla vita normale. Questi rituali sono considerati il giusto preludio, se non la condizione necessaria, al matrimonio e alla procreazione. I rituali della maturità per i ragazzi spesso (ma non sempre) prevedono la circoncisione; quelli per le ragazze possono prevedere la clitoridectomia o qualche operazione più piccola.

La circoncisione viene celebrata più spesso per un gruppo e coloro che si sono sottoposti a questo rito condividono un legame per la vita. Il gruppo di ragazzi può diventare un'unità militare nell'esercito e, nelle zone in cui la struttura politica è basata sull'età, i componenti del gruppo possono diventare anziani insieme, assumendo incarichi legali e amministrativi e infine, da anziani, condividere funzioni rituali. Dove vi sono dei capi, si cerca un giovane della famiglia reale per guidare il gruppo e coloro che vengono circoncisi con lui diventano i suoi più stretti seguaci. La scuola della circoncisione fa uscire il giovane dalla rete di parentele strette e instaura legami con i coetanei esterni e con l'autorità politica, legami a volte espressi in un linguaggio esoterico conosciuto solo dagli iniziati.

L'iniziazione delle ragazze, invece, consiste quasi sempre nella celebrazione individuale del menarca e i legami con le coetanee o con l'autorità politica non sono considerati importanti. Presso alcuni popoli, specialmente i Sotho-Tswana e i vicini Venda, in tempi precoloniali, l'iniziazione femminile era una questione di gruppo con implicazioni politiche; vi era un reggimento di donne collegato ad un reggimento di uomini, che, come la sua controparte maschile, poteva essere chiamato a rendere un servizio pubblico.

Dovunque, con i rituali di maturità si vuole inculcare rispetto per l'autorità: rispetto per gli anziani, per le ombre, per i capi, e rispetto di una moglie per il marito. L'uomo deve imparare a mantenere i segreti e a non ri-

velare mai gli affari del suo capo o i segreti del gruppo. La donna, allo stesso modo, deve imparare a tacere, non deve creare conflitto attraverso il pettegolezzo o rivelare gli affari del marito. Vi sono spesso parole tabu e indovinelli con una risposta standard, la cui conoscenza è la prova dell'avvenuta iniziazione. Audrey I. Richards, nel suo *Chisungu* (1956), dimostra magistralmente come vengano usati i canti, i gesti, i disegni e i modelli per inculcare in una ragazza bemba il comportamento appropriato ad una moglie. I rituali istruiscono sempre il novizio sul comportamento da tenere da persona adulta, uomo o donna, e richiedono il passaggio da un comportamento infantile a uno responsabile.

I rituali affermano anche l'autorità di una generazione anziana su una più giovane: gli iniziati si assicurano la sottomissione del giovane novizio attraverso il dolore di un'operazione, percosse, rimproveri e minacce, o sfruttando la paura dell'invisibile da parte del novizio o il suo desiderio di diventare un uomo o una donna onorati e fertili. Il rituale crea una fratellanza o sorellanza tra coloro che si sono sottoposti alla prova: coloro che non vi si sono sottoposti ne rimangono al di fuori, ma tutti coloro che l'hanno superata sono liberi di ammonire a loro volta i giovani. Che la circoncisione venga usata per rafforzare l'autorità civile è emerso chiaramente quando, nell'ottobre del 1981, il Ciskei, poi divenuto uno «Stato indipendente» al confine con la Repubblica del Sudafrica, emanò una legge che conferiva ad un capo il potere di imporre la circoncisione ad un giovane, con la motivazione che «notoriamente i giovani irresponsabili, dopo la circoncisione, si comportano in maniera responsabile». Ciò accadeva in un periodo in cui l'opposizione da parte degli studenti all'autorità politica del Ciskei era particolarmente forte.

La ragione per cui, in società che cambiano rapidamente, certi rituali della maturità sono sopravvissuti presso alcuni popoli e non presso altri, o per un sesso e non per l'altro, può essere rintracciata solo attraverso l'analisi degli eventi storici in quelle particolari aree. Ciò che è certo è che in alcune zone i cambiamenti nella pratica religiosa – la diffusione o l'abbandono di certi riti – sono avvenuti a partire dal XVIII secolo; tuttavia vi è la testimonianza oculare da parte di naufraghi sulla costa sudorientale dell'Africa che indica che presso i popoli Xhosa e Thembu i cambiamenti nei riti della circoncisione sono stati minimi negli ultimi tre secoli.

Culti di afflizione, possessione di spiriti e divinazione. Oltre al ciclo di rituali collegati alla famiglia, alla nascita, alla maturità e alla morte degli individui e al ciclo celebrato al livello di tribù o regione, vi è un ciclo di rituali per quegli individui «chiamati» dalle loro ombre a diventare indovini o per coloro che soffrono, la cui malattia viene alleviata da quello che Victor Turner ha chiamato il «rituale dell'afflizione». Si formano gruppi di culto o associazioni che comprendono tutti coloro i quali abbiano attraversato un particolare travaglio e siano stati curati da un particolare rituale. Questa esperienza dà loro il diritto di partecipare alle celebrazioni per una persona che soffre per la stessa ragione. I rituali per le indovine che sono state «chiamate» (a differenza degli erboristi che imparano certi rimedi medicinali) e i rituali di afflizione sono molto meno diffusi di quelli celebrati per la nascita, la maturità e la morte o di quelli per la tribù o la regione. Essi non sono confinati nell'ambito della parentela o del territorio e sembrano essersi diffusi attraverso il commercio e i viaggi, anche se si sa ancora poco di questo processo di diffusione. È certo, invece, che presso alcuni popoli isolati (come per esempio i Nyakyusa) questi rituali sono del tutto assenti e presso i popoli con una antica tradizione di commercio a lunga distanza, come gli Shona e gli Tsonga, la possessione è spesso interpretata come il risultato dell'azione di un'ombra estranea, e non della famiglia. Questo fenomeno si è manifestato presso gli Zulu, come ha dimostrato Harriet Ngubane (1977) e, secondo John Beattie (1969), è presente anche presso i Nyoro dell'Uganda.

Si ritiene che le indovine abbiano un rapporto particolarmente stretto con le loro ombre, le quali si rivelano loro nei sogni e negli stati di *trance*. La comunicazione con gli spiriti viene facilitata da lavaggi e purificazioni, dall'osservanza di tabu (inclusa l'astinenza sessuale), dal digiuno, dall'isolamento nella prateria, dalle offerte alle ombre, dalla danza e dal battere le mani o suonare i tamburi. L'emozione è spesso intensa quando, con un battito insistente di mani da parte della folla, una novizia parla di ciò che ha visto in sogno. Un ruolo analogo all'indovina, nella società occidentale, è quello della *medium* e, presso alcuni popoli, specialmente gli Shona dello Zimbabwe, sicuramente si manifesta uno stato di *trance*. Anche se può trattarsi di uno spirito estraneo che possiede la *medium*, questa rimane in stretto contatto con le ombre della propria famiglia.

La maggior parte delle *medium* si occupa dei problemi e della salute dei clienti che vengono a consultarle. In alcune occasioni, tuttavia, una *medium* può influenzare gli eventi pubblici, così come fece Nongqause, la giovane xhosa che, nel 1856, esortò tutti gli Xhosa alla frontiera orientale del Capo di Buona Speranza a uccidere il proprio bestiame e distruggere il raccolto, profetizzando che, quando avessero fatto ciò, i morti sarebbero risorti per gettare a mare tutti i bianchi, oppure come la *medium* shona che, nel 1898, esortò alla resistenza contro i bianchi in quello che è l'attuale Zimbabwe. Durante il periodo coloniale furono spesso registrate antiche profezie sulla venuta dei bianchi, co-

sa che può essere vista, in una certa misura, come una riconciliazione del vecchio e del nuovo. Per alcuni Nyakyusa cristiani tali profezie erano la prova della realtà – della «verità» – delle antiche istituzioni e della prescienza dei profeti del passato. Non si era infatti avverata la profezia?

La stregoneria. Nella credenza dell'Africa meridionale, il male non proviene dalle ombre, le quali sono essenzialmente buone. Esse impongono la disciplina ai discendenti che non si comportano bene, mandando la malattia o la sterilità se non le si è sfamate (poiché le ombre partecipano in un senso reale al pasto comune, di carne e birra, e ne vengono soddisfatte), oppure se le si è trascurate, per esempio se non le si è informate di un matrimonio o se i litigi tra i giovani le hanno offese. Ma ad esse interessa il benessere dei loro figli e sono considerate fonte di benedizione. Piuttosto, il male ha un'altra causa: la stregoneria. Si pensa che esso si incarni nella serpe – un «pitone nella pancia» (Nyakyusa), un «serpente delle donne» (Pondo) – oppure che assuma la forma di un babbuino o di un essere immaginario peloso con enormi organi sessuali (Xhosa), e così via. Queste creature immaginarie sono tanto reali quanto lo era il diavolo con il forcone per un Europeo del Medioevo e, come quello, vanno in giro sulla terra in cerca di persone da divorare. I familiari della strega o dello stregone (e la stregoneria in generale) sono personificazioni del male che si riconosce come esistente in tutti gli umani, in particolare la rabbia, l'odio, la gelosia, l'invidia, la lussuria, l'avidità. Compare persino l'accidia, nella credenza che certe persone malvagie facciano risorgere i morti perché lavorino i campi al posto loro.

La forma delle credenze legate alla stregoneria varia a seconda della struttura sociale, così come varia la relazione tra vittima e accusato, poiché i punti di attrito in una società mutano a seconda del tipo di residenza e cooperazione economica (cioè, chi vive e lavora insieme), delle occasioni di competizione e del luogo dove risiede l'autorità. Si pensa che coloro con i quali si è litigato possano procurare un danno: un'altra moglie, una suocera, un fratellastro, un collega di lavoro, un rivale nell'eredità, un parente acquisito che richiede del bestiame come dote, un avversario in tribunale contro il quale è stata emessa una sentenza, o un collega sacerdote. In alcune società sono soprattutto le donne, gli uomini poveri e i giovani ad essere accusati; ma in società in cui sono presenti valori egalitari viene sospettato anche il ricco, come per esempio un agricoltore di successo che si pensa si sia arricchito attirando sul suo campo la fertilità dei campi dei vicini. Una persona che è legittimamente più importante di un uomo comune (cioè, un capo) può desiderare di avere il bestiame di un ricco allevatore, il quale viene quindi accusato di avere commesso qualche azione malvagia – o almeno così hanno pensato gli osservatori esterni.

Durante il periodo coloniale sono sorti ripetutamente movimenti di «caccia alle streghe» quando qualche profeta ha esortato il suo popolo a liberarsi del male, a purificarsi dalla stregoneria e dai rimedi medicinali usati per gli incantesimi. In vaste regioni la gente in effetti ha obbedito, tirando fuori corni pieni di rimedi medicinali o altri oggetti da gettare pubblicamente in un falò e ammettendo, implicitamente o esplicitamente, di avere del male in sé e comunicando a tutti la propria benevolenza. Il movimento *bamucapi*, che imperversò in quelli che sono attualmente lo Zambia, il Malawi, parti dello Zimbabwe e della Tanzania nel 1934, fu seguito da un movimento in qualche modo simile in gran parte della stessa area (ma con maggiore influenza in quella che è l'attuale Tanzania) tra il 1956 e il 1964. Molto prima che sorgessero questi movimenti, gli Xhosa della frontiera orientale del Capo erano stati più volte esortati a purificarsi e a rifiutare la stregoneria. Nel 1856, Nongqause, una *medium* di sedici anni, riferì al famoso indovino Mhlakaza, fratello di suo padre, che le ombre le avevano detto che sarebbero accorse in aiuto dei loro discendenti xhosa nella lunga guerra contro i bianchi per il possesso del territorio della frontiera orientale, a condizione che i vivi si fossero purificati e avessero ucciso tutto il loro bestiame. Durante la carestia che ne seguì morirono ventimila persone. Non è provato che tali movimenti revivalisti siano iniziati durante il periodo coloniale: è possibile che essi si siano manifestati periodicamente anche in precedenza, anche se certe caratteristiche dei movimenti nel periodo coloniale, specialmente il millenarismo, erano collegate agli insegnamenti dei missionari cristiani.

Alcune persone ammettono di avere praticato la stregoneria, di solito in seguito ad una accusa e alla pressione esercitata su di loro per confessare. Una giovane madre del Pondoland mi ha spiegato che suo figlio all'inizio aveva rifiutato di essere allattato perché lei aveva un amante-stregone (che appariva sotto forma di un giovane da lei nominato). La madre aveva quindi confessato, seguendo le istruzioni delle levatrici, e aveva fatto il suo resoconto precisamente nei termini delle credenze comuni; si era dunque purificata e ora il bambino prendeva il latte normalmente. In alcune zone a volte le confessioni sono state estorte con la forza (attraverso la prova del veleno o la tortura) dal momento che la guarigione della vittima si pensa dipenda dalla confessione della strega e dalla conseguente espressione di benevolenza nei confronti della vittima. [Vedi anche *STREGONERIA AFRICANA* e *AFFLIZIONE, CULTI DI*].

Rituale, ordine ed esperienza religiosa. L'analisi del rituale è importante in qualsiasi studio della religione,

poiché il rituale racchiude il dogma e i valori dei partecipanti. Vi è sempre uno iato tra i valori espressi e la pratica quotidiana, ma gli ideali e le idee della realtà ultima prendono la forma dell'azione rituale. In Africa meridionale viene posta un'enfasi costante sulla fertilità – degli esseri umani, del bestiame, dei campi; sulla salute; sulla benevolenza tra parenti e vicini; sull'amicizia tra i governanti della regione; sul rispetto dei giovani per gli anziani e la responsabilità degli anziani verso chi dipende da loro; sulla continuazione della vita dopo la morte.

Esiste un ordine nell'universo, e l'ordine naturale e quello sociale sono considerati interdipendenti: come nel *Re Lear*, la disarmonia del mondo degli uomini si riflette così negli elementi fisici come nella tempesta che si genera nella mente di un uomo: la follia. Se il re divino non rispetta un tabu, ciò può causare siccità o inondazione; se si trascura il rituale per una vedova o per una ragazza nubile, questa può diventare pazza. Il giusto ordine è espresso nei costumi tradizionali e, nella loro essenza, i rituali, sia nelle azioni positive che in quelle negative (evitare qualcosa), esprimono la sacralità dei processi fisiologici (per esempio il mestruo, il coito, il parto, la morte), così come delle legittime relazioni tra uomini e donne, anziani e giovani, capi e seguaci.

I rituali della famiglia e quelli della comunità sono tutte occasioni per esprimere emozioni e le celebrazioni stesse sono causa di grande emozione, come è evidente per qualunque osservatore che ascolti il battere dei tamburi o guardi le danze. I rituali, dunque, servono ad incanalare le emozioni e insegnano a chi è in lutto, all'adolescente o al genitore, ciò che è giusto sentire. Tra i Nyakyusa si richiede ai partecipanti ad un funerale di esprimere la passione del dolore e della paura agli uomini che «combattono la morte» nella danza della guerra e alle vedove, madri e sorelle che piangono violentemente e si spalmano fango e cenere sul corpo; ma i rituali rivelano poco della reale esperienza dell'individuo.

Qualunque comprensione dell'esperienza religiosa deve provenire in primo luogo da ciò che gli individui raccontano delle proprie vite. I resoconti in prima persona sono rari, ma abbiamo prove che esista una consapevolezza del numinoso. Dai racconti dei sacerdoti sappiamo della loro paura di un boschetto dove è sepolto un eroe fondatore o un capo; durante il pasto comune tra parenti, vivi e morti, vi è la sensazione che le ombre siano presenti e che i partecipanti godano della loro compagnia; la gente racconta del conforto avuto in un momento di pericolo quando un uomo o una donna ha invocato l'ombra di un genitore o di un nonno e ne ha percepito la presenza; la paura causata da un incubo può essere interpretata come l'attacco da parte di una strega. I sogni sono infatti l'esperienza più comune dell'invisibile e sono tanto reali che, quando raccoglievo le esperienze degli Africani del Sud, dovevo spesso chiedere se stessero dormendo o fossero svegli quando la cosa accadde. Coloro che sono più vicini alle ombre, e quindi più consapevoli del numinoso, sono i sacerdoti ereditari, o fautori di pioggia, e le indovine che sono state «chiamate» e che fanno da *medium*.

[Vedi anche *BEMBA, RELIGIONE DEI*; *BANTU DELL'AFRICA CENTRALE, RELIGIONI DEI*; *BANTU DEI GRANDI LAGHI, RELIGIONI DEI*; *KHOI E SAN, RELIGIONE DEI*; *KONGO, RELIGIONE DEI*; *NDEMBU, RELIGIONE DEGLI*; *NYAKYUSA, RELIGIONE DEI*; *SHONA, RELIGIONE DEGLI*; *SWAZI, RELIGIONE DEGLI*; *TSWANA, RELIGIONE DEGLI*; e *ZULU, RELIGIONE DEGLI*].

BIBLIOGRAFIA

Ad integrazione delle opere, relativamente poco numerose, citate nel testo, la seguente bibliografia fa riferimento a tutte le zone dell'enorme area geografica dell'Africa meridionale. Molti di questi libri sono stati scritti da missionari, i quali sono stati i primi a fornire gran parte della documentazione sulle tradizioni dei popoli di quest'area.

J. Beattie e J. Middleton (curr.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, London 1969. Resoconti in prima persona di osservatori di *medium* spiritici in tredici società africane, con un'introduzione comparatistica.

A.-I. Berglund, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, London 1976. Senza dubbio il migliore studio del simbolismo presso un popolo nguni (sulla costa sudorientale), scritto da un missionario che parlava zulu come seconda lingua.

B. Bernardi, *The Mugwe. A Failing Prophet*, London 1959 (trad. it. *Il Mugwe, un profeta che scompare. Studio di un dignitario religioso dei Meru del Kenya*, Milano 1983). Accurato studio su un sacerdote ereditario a Meru, in Kenya, scritto da un missionario della Consolata in quella regione.

H. Callaway, *The Religious System of the Amazulu*, 1870, rist. Cape Town 1970. Contiene importanti affermazioni sulle credenze degli Zulu. Comprende anche testi in zulu con traduzione inglese e note. Il Reverendo Callaway era un missionario che parlava zulu e cercava di capire le idee tradizionali di questo popolo.

Elizabeth Colson, *The Plateau Tonga of Northern Rhodesia*, Manchester 1962. Presenta i risultati di uno studio di lunga durata da parte di un'antropologa che offre un resoconto degli spiriti degli antenati e degli altari della pioggia.

J.R. Crawford, *Witchcraft and Sorcery in Rhodesia*, London 1967. Basato su documenti processuali.

Mary Douglas, *The Lele of the Kasai*, London 1963. Ottimo saggio sul simbolismo dei Lele, pubblicato originariamente in D. Forde (cur.), *African Worlds*, London 1954.

Mary Douglas, *Natural Symbols*, New York 1970 (trad. it. *I sim-*

boli naturali. Esplorazioni in cosmologia. Sistema cosmologico e struttura sociale, Torino 1979). Tratta del rapporto tra simboli ed esperienza interiore.

Mary Douglas (cur.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, New York 1970 (trad. it. *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, Torino 1980). Tratta delle credenze nella stregoneria in prospettiva comparatistica.

M. Fortes e Germaine Dieterlen, *African Systems of Thought*, London 1965.

M. Gluckman, *Rituals of Rebellion in South-east Africa*, Manchester 1954.

W.D. Hammond-Tooke, *Boundaries and Belief. The Structure of a Sotho World View*, Johannesburg 1981.

Grace G. Harris, *Casting Out Anger. Religion among the Taita of Kenya*, Cambridge 1978. Tratta della liberazione dalla rabbia attraverso il versamento di acqua o birra come principale pratica religiosa presso i Taita.

H.A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, I-II, London 1927 (2ª ed. riv. e ampl.). Un classico a firma di un missionario, pubblicato originariamente come *Les Ba-Ronga*, 1898, rist. New Hyde Park/N.Y. 1962.

J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, 1938, New York 1962 (trad. it. *La montagna dello splendore. Per un'antropologia dell'Africa nera*, Milano 1990). Utile resoconto in prima persona dei rituali e delle credenze presso i Kikuyu.

J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, New York 1969 (trad. it. *Oltre la magia. Religioni e culture nel mondo africano*, Torino 1992).

J.S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London 1970. Utile per la concezione del tempo in Africa orientale. Dimostra che gli antenati non vengono venerati, ma che le offerte rivolte a loro sono celebrazioni di famiglia fatte insieme ai «morti viventi».

P.A. McAllister, *Work, Homestead and the Shades. The Ritual Interpretation of Labour Migration among the Gcaleka*, in P. Mayer (cur.), *Black Villagers in an Industrial Society*, Cape Town 1980, pp. 205-253. Fornisce informazioni su un gruppo di Xhosa, sulla costa sudorientale, molto conservatori.

J. Middleton e E.H. Winter (curr.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London 1963. Saggi basati su osservazioni di prima mano.

Harriet Ngubane, *Body and Soul in Zulu Medicine*, London 1977. Particolarmente illuminante sul rapporto tra antenati e malattia, sulla contaminazione, sul simbolismo del colore nella medicina locale e sulla possessione da parte di spiriti maligni. Uno studio importante di una osservatrice madrelingua zulu.

T.O. Ranger e Isaria N. Kimambo (curr.), *The Historical Study of African Religion*, Berkeley 1972.

Audrey I. Richards, *A Modern Movement of Witch-finders*, in «Africa», 8 (1935), pp. 448-61. Descrive il movimento *bamucapi* del 1934.

Audrey I. Richards, *Chisungu. A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, London 1956. Il resoconto più vivido finora scritto sull'iniziazione delle ragazze. Fornisce un'interpretazione dei simboli e illustra i metodi usati per inculcare certe lezioni.

J. Roscoe, *The Baganda*, London 1911. Scritto da un missionario che ha lavorato in stretta collaborazione con James G. Frazer, fornisce un resoconto degli eroi fondatori e dei rituali celebrati ai loro altari.

G.M. Setiloane, *The Image of God among the Sotho-Tswana*, Rotterdam 1976.

E.W. Smith e A. Murray Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, I-II, 1920, rist. New Hyde Park/N.Y. 1968. Smith era un missionario, Dale un magistrato ed entrambi erano linguisti molto competenti. Vissero con gli Ila dello Zambesi rispettivamente dal 1902 e dal 1904, fino al 1914. Le sezioni sulla religione sono principalmente a firma di Smith, il quale divenne successivamente presidente del Royal Anthropological Institute di Londra. Si tratta di un classico dell'etnografia africana.

E.W. Smith (cur.), *African Ideas of God*, London 1950. Un simposio con dodici contributi e un saggio introduttivo di Smith. Cinque dei contributi riguardano l'Africa meridionale.

Marja-Liisa Swantz, *Ritual and Symbol in Transitional Zaramo Society, with Special Reference to Women*, Uppsala 1970. Resoconto dei rituali e del simbolismo degli Zaramo, sulla costa della Tanzania. «Ogni occasione di preghiera», sostiene l'autrice, «è una riaffermazione della posizione della famiglia rispetto ai suoi anziani e al governo e all'autorità attuali».

J.V. Taylor, *The Primal Vision, Christian Presence amid African Religion*, Philadelphia 1963. Un intelligente studio basato sull'esperienza dell'autore in Uganda e in altre parti dell'Africa.

V. Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca/N.Y. 1967 (trad. it. *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Brescia 2001). Questo volume è stato seguito da *The Drums of Affliction*, Oxford 1968, da *The Ritual Process*, Chicago 1969 (trad. it. *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia 2001) e da *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1975, che insieme costituiscono un approfondito studio sul rituale e il simbolismo degli Ndembu.

W.C. Willoughby, *The Soul of the Bantu*, New York 1928. Basato sull'esperienza in Botswana di un missionario, il quale riteneva che «il rituale è una varietà di vernacolo».

Monica Wilson, *Reaction to Conquest*, London 1936. Offre resoconti di testimoni oculari sulle offerte di animali e le preghiere alle ombre.

Monica Wilson, *Witch Beliefs and Social Structure*, in «American Journal of Sociology», 56 (1951), pp. 307-13.

Monica Wilson, *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, London 1957. Quest'opera, insieme al volume della stessa autrice *Communal Rituals of the Nyakyusa*, London 1957, descrive l'intero ciclo di rituali che si celebrano; vi si trovano citazioni dai testi e descrizioni delle situazioni sulle quali si basa l'interpretazione dei simboli.

Monica Wilson, *Co-operation and Conflict*, in Monica Wilson e L. Thompson (curr.), *The Oxford History of South Africa*, I, Oxford 1969. Dimostra che l'uccisione del bestiame presso gli Xhosa nel 1856 fu uno tra una serie di episodi in cui i profeti esortavano a purificarsi dalla stregoneria e a sacrificare alle ombre.

Monica Wilson, *Religion and the Transformation of Society*, Cambridge 1971. Tratta dei cambiamenti nella religione tradizionale con l'espandersi delle società africane.

Monica Wilson, *Mhlakaza*, in C.-A. Julien et al. (curr.), *Les Africains*, I-V, Paris 1977. L'uccisione del bestiame presso gli

Xhosa è stato visto da diversi scrittori come un complotto da parte dei capi per spingere gli Xhosa a entrare in guerra, o come un complotto dei bianchi per distruggere gli Xhosa, o come un movimento di resistenza, mentre è stata rivolta poca attenzione all'aspetto fondamentalmente religioso della vicenda, che viene trattato qui (purtroppo il testo presenta molti errori di stampa nei nomi trascritti in francese).

MONICA WILSON

AFRICA OCCIDENTALE, RELIGIONI DELL'.

L'Africa occidentale si trova tra i 5° e i 23° di latitudine Nord, tra i 23° di longitudine Est e i 20° di longitudine Ovest. Rappresenta circa un quinto del territorio dell'Africa subsahariana e ha una popolazione di poco più di 120 milioni di persone, circa la metà di tutta la popolazione africana compresa tra i tropici. In Africa occidentale vivono circa seicento «gruppi etnici», definizione che è tuttavia generica e priva di validità scientifica. In Africa occidentale si riscontra un'ampia varietà culturale con diverse caratteristiche locali.

Le religioni tradizionali in Africa occidentale sono originali sistemi di relazione tra gli esseri umani e la sfera del divino, che non è normalmente visibile, ma non del tutto invisibile. Non esiste il concetto di peccato originale, né individuale né collettivo, ma esiste un'idea centrale di redenzione. L'idea di umanità corrisponde al lignaggio, specialmente al clan, considerato un'entità sociale che incarna il principio spirituale da cui dipende l'originalità del clan stesso e che lo distingue dagli altri clan. In questo contesto, la redenzione si basa sull'individuo; attraverso la mediazione dell'individuo, la redenzione si estende al livello di tutta la famiglia o del clan. Gli individui si possono considerare, quindi, come redentori di se stessi; l'escatologia è così un'operazione a breve termine, in parte «secolare», in parte religiosa. Questa escatologia ha il compito di assicurare agli individui la «reincarnazione» come antenati o, ancora meglio, il loro ritorno in terra per stare tra la propria gente in un tempo futuro. Data la diversità dei popoli e delle religioni dell'Africa occidentale, è impossibile trattarli tutti in un articolo generale come questo. Perciò, al fine di offrire uno sguardo panoramico dell'esperienza religiosa in questa regione, è stato necessario rivolgere maggiore attenzione ad alcune tradizioni e sorvolare su altre.

Il creatore e la creazione. La conoscenza relativa all'Essere supremo non è incentrata su particolari insegnamenti religiosi. Piuttosto, si può dire che i praticanti di una religione acquisiscano la conoscenza della natura di Dio indirettamente, attraverso immagini iconiche, simboli, metafore e metonimie. L'elemento principale di questa conoscenza è la credenza nella distanza di Dio. A confronto con l'uomo, creatura terrena per eccellenza, l'Essere supremo è talmente distante nello spazio e nella percezione emotiva che a volte non gli si può dare un nome, e ancor meno lo si può invocare o venerare. I Bwa del Mali, per esempio, hanno un nome per indicare Dio, ma nessun culto è dedicato a lui. La strategia del processo mentale africano riguardo alla natura di Dio è evidente: la distanza di Dio genera un'esigenza religiosa negli umani; l'assenza del divino dà origine ad una ricerca di ciò che è assente, ricerca che viene spesso soddisfatta da intermediari che sono più accessibili rispetto a Dio stesso.

L'Essere supremo, tuttavia, non è remoto in tutta l'Africa occidentale in maniera uniforme. In alcune tradizioni, l'Essere supremo partecipa alla vita quotidiana, agendo al posto degli spiriti minori o in collaborazione con essi. In queste tradizioni, la gente invoca e consulta Dio attraverso culti e rituali e prova per lui un sentimento di vicinanza simile a quello che può provare per i parenti. È questo il caso di Amma, l'Essere supremo dei Dogon, i cui culti sono diffusi nei villaggi dell'area della falesia di Bandiagara nel Mali. [Vedi *AMMA*]. Esempi simili, anche se meno evidenti, sono il culto di Rog presso i Serer, quello di Ata Emit presso i Diola e quello di Chukwu presso gli Igbo. In altre tradizioni, come, per esempio, quella degli Ashanti, il contatto con l'Essere supremo è ancora più intimo: quasi ogni giorno gli anziani versano libazioni e recitano preghiere a Nyame (e spesso ad Asase Yaa), ringraziandolo per la sua beneficenza e pregandolo di continuare a mandare prosperità. [Vedi *NYAME*]. Agli Esseri supremi che non sono considerati remoti si attribuisce una varietà di caratteristiche: si pensa spesso che controllino la pioggia e la fertilità, che li si possa invocare in tempi di afflizione, che rappresentino la forza della giustizia nel mondo e siano i custodi dell'ordine morale.

Gli spiriti intermediari sono spesso divinità particolari o dei relativi a specifiche circostanze, per esempio patroni di eventi importanti come la guerra e la caccia (Ogun degli Yoruba e degli Edo; Ta Tao degli Ashanti; Aflim, Dade, Kumi e Otu dei Fanti; Gua dei Ga, ecc.). Possono anche essere associati a fenomeni atmosferici come la pioggia e il vento, i lampi e i tuoni, l'arcobaleno (So degli Ewe, Xevioso dei Fon, Şango degli Yoruba, ecc.). Infine, possono essere divinità legate ai fenomeni principali della vita umana, come la terra (Asase Yaa degli Ashanti, Tenga dei Mossi, Oduduwa degli Yoruba, Odua dei Gu, Ayi o Li degli Ewe, ecc.), il fiume (Faro dei Bambara, Yemọja e Ọya degli Yoruba), il mare (Xu dei Fon) e il sole (Wende dei Mossi, Ọlọrun degli Igbo, ecc.).

Vanno menzionati anche i «signori» del vaiolo, che in Africa occidentale è una malattia temuta e sacralizzata. Il vaiolo si incarna nella divinità Sakpata dei Fon e

La cartina mostra l'ubicazione approssimativa dei gruppi etnici citati in questo articolo e in quelli collegati. A causa delle sue ridotte dimensioni, la scelta dei nomi è naturalmente arbitraria e non riflette perfettamente l'enorme complessità religiosa, etnica e linguistica della regione. Si segnala, inoltre, che non sussiste perfetto accordo tra gli studiosi sull'ortografia e sull'attribuzione dei nomi delle diverse popolazioni.

degli Ewe, in Ojuku degli Igbo e in Ṣọpọna degli Yoruba. L'importanza religiosa di questa malattia si spiega con il suo legame con la regalità. Nei miti delle origini della regalità Kouroumba (Regno Yatenga nel Burkina Faso settentrionale), il primo re discese dal cielo portando il vaiolo e fu curato dagli agricoltori. Si crede quindi che il vaiolo sia una malattia proveniente dal cielo, che porta il marchio del firmamento stellato sulla pelle. Poiché la sua cura fu fornita dagli abitanti della terra, la divinità nella quale si incarna la malattia è Dio sia del cielo che della terra.

A differenza delle divinità secondarie, l'Essere supremo è il creatore. Questa prerogativa è soltanto sua, anche se egli non è coinvolto costantemente nei dettagli della creazione. Per esempio, il creatore può assegnare il compito di organizzare la creazione a uno spirito minore, o «monitor», che in tal modo diventa il mezzo di contatto primario tra l'Essere supremo e l'uomo. Ciò accade presso i Bambara (Faro fa da «monitor» a Bemba), presso gli Yoruba (Oduduwa fa da «monitor» a Ọlọrun), presso i Dogon (i Nommo fanno da «monitor» ad Amma) e presso i Bwa (Do fa da «monitor» a Debwenu).

Ci si è posti una serie di domande sulle relazioni che intercorrono tra l'Essere supremo e gli spiriti minori: questi ultimi sono estensioni dell'Essere supremo o suoi emissari? Sono suoi «figli»? Hanno volontà indipendenti? Vi è antagonismo tra essi e l'Essere supremo? In un certo senso, non vi è una risposta univoca. A queste domande non si può rispondere seguendo una serie di princìpi teologici fissati una volta per tutte, ma la risposta varierà a seconda del livello di conoscenza del singolo credente. I non iniziati e coloro che hanno poca pratica religiosa tendono a credere che gli spiriti minori siano separati dall'Essere supremo (che siano in collaborazione o in conflitto con esso), piuttosto che essere un riflesso del suo potere. Solo gli iniziati che possiedono conoscenze approfondite abbandonano questa visione antropomorfica delle realtà divine. Per questi ultimi, la sepa-

razione è un fatto artificiale che ha origine nella «lingua della teologia», inventata da coloro i quali sono incapaci di parlare di Dio senza umanizzarlo.

Gli africanisti hanno spesso tentato di costruire degli inventari «completi» delle divinità che si riscontrano presso l'uno o l'altro gruppo. Alcuni, per esempio, hanno rintracciato trecento divinità presso gli Ewe, mentre altri ne hanno identificate da cinque a seicento. Questo entusiasmo per gli inventari e le stime numeriche è certo lodevole, ma non è di alcun interesse scientifico. Allo stato attuale delle ricerche, ciò che appare chiaro è che tutte le diverse culture dell'Africa occidentale possiedono, in maniera più o meno sviluppata, l'idea di una divinità creatrice. Questo creatore non viene venerato con altari, preghiere e sacrifici in tutte le parti dell'Africa occidentale, il che può dare l'impressione errata che le relazioni tra l'umano e il divino non siano pienamente articolate.

Bisogna essere molto cauti quando si usa il termine «Dio» parlando dell'Essere supremo degli Africani, per i quali esso non ha lo stesso significato che ha, per esempio, per i cristiani. Presso le due popolazioni dell'Africa occidentale che sono state più studiate, i Bambara e i Dogon, sembra che Dio sia un essere che ha creato se stesso; Dio conteneva in sé la creazione in forma di simboli prima che questa assumesse una forma esteriore. Analoga cautela va usata con i termini «creare» e «creazione». Spesso tendiamo a usarli in relazione ai verbi «fare» e «fabbricare» ma, se questa associazione è per lo più accurata quando si parla di miti cosmologici africani, essa non lo è in tutti i casi. Per esempio, presso i Bambara e i Dogon, la creazione avviene per mezzo del pensiero e della parola di Dio piuttosto che attraverso un atto concreto.

I vivi e gli antenati. Non tutti i defunti vengono elevati al rango di antenati, e la morte non è sempre un requisito per diventare antenato. In ogni società sono i vivi che scelgono alcuni membri perché diventino antenati. Perciò il concetto di «antenatizzazione» è legato, soprattutto, al modello sociale e religioso radicato nell'idea di esemplarità, cioè in un modello da imitare per evitare la perdizione. Nella sfera umana, la condotta è ciò che determina se si diventerà antenati e ci si reincarnerà (un destino positivo), oppure se si sarà esiliati nella prateria per vagare da soli, essere mangiati dagli animali e tormentati dalle zanzare (come presso i Diola), o condannati a stare nell'infuocato «regno dei cocci rotti» (come presso gli Yoruba) – tutti destini negativi. È importante notare che un destino negativo non è mai eterno; l'idea di dannazione eterna è estranea al pensiero religioso africano. Per diventare antenato, bisogna possedere certe qualità. Il primo requisito è la longevità; essa non può essere, però, ottenuta attraverso mezzi umani per conservare la salute, ma deve essere un dono di Dio. Quindi solo gli anziani possono diventare antenati. È importante anche l'integrità fisica e morale dell'individuo. Coloro che muoiono per una malattia «ignominiosa» (come la lebbra), i pazzi, quanti muoiono per un incidente (per una caduta o colpiti da un fulmine), i ladri e coloro che hanno commesso atti riprovevoli non possono diventare antenati. Infine, è importante lo *status* sociale della persona all'interno della comunità. Un «estraneo» (per esempio uno schiavo), anche se accettato e integrato nella società, è escluso dal rango di antenato. Ma soprattutto, l'attributo principale che permette di diventare antenati è la conoscenza di se stessi che porta all'autocontrollo: questa padronanza di sé è la qualità morale per eccellenza. Tutti gli antenati, durante la loro vita, sono stati modelli di saggezza, autocontrollo, dignità e purezza.

Dal momento che la morte non segna la fine dell'esistenza umana, ma solo un cambiamento di stato, essa di solito costituisce la condizione necessaria perché si diventi antenati. Tuttavia, ciò non è vero per tutte le società dell'Africa occidentale. In un certo senso, per diventare antenato un individuo deve acquisire una certa distanza dai suoi discendenti. Questa distanza non è creata solo dalla morte: anche l'età stessa può essere una ragione sufficiente per diventare antenati. Perciò, presso i Mossi del Burkina Faso, un bisnonno può diventare antenato da vivo, ma solo in un senso marginale. Un antenato simile può, quando si presenta l'occasione, rinascere in uno dei suoi discendenti. Questa affermazione è basata sulla ricerca che ho condotto presso i Mossi, così come su quella di Doris Bonnet (*Le Retour de L'Ancêtre*, in «Journal de la Société des Africanistes», 51 [1981], pp. 133-47). Quando una persona anziana ritorna durante la sua vita nel corpo di un neonato, questo probabilmente non vivrà a lungo. Queste credenze meritano studi più approfonditi, specialmente perché i Mossi non sono l'unico gruppo nell'Africa subsahariana presso il quale sono diffuse. Studi recenti hanno riscontrato situazioni simili presso i Mongo della Repubblica Democratica del Congo (Zaire). L'antenato, tuttavia, può beneficiare della venerazione del proprio gruppo familiare solo dopo la morte fisica, che viene celebrata con un secondo funerale o con rituali che si svolgono presso i cimiteri (come libazioni e sacrifici, entrambi diffusi nell'Africa subsahariana) e modifiche apportate ai cimiteri stessi (per esempio, la costruzione di altari sulla tomba dell'antenato).

Un'altra importante caratteristica del mondo degli antenati è la rappresentazione che se ne fa come comunità perfetta. A differenza della comunità dei viventi, la comunità degli antenati è priva di antagonismo e tensione. Gli antenati possono, naturalmente, arrabbiarsi e

persino soffrire, ma tali sentimenti sono la conseguenza soltanto della negligenza o delle azioni negative da parte dei loro discendenti vivi.

L'universo degli antenati, che a volte viene visto come un mondo dal ritmo lento, è pieno di attività. Anche se il ricordo degli antenati si affievolisce per la debolezza della memoria collettiva di chi è rimasto sulla terra, il mondo degli antenati si rinnova costantemente e si mantiene vivido nella mente dei vivi attraverso le nuove morti e le reincarnazioni. In realtà, entrambi i mondi si arricchiscono in questo processo. Per esempio, ogni morte porta con sé la «partecipazione» di un antenato al mondo dei vivi; con la morte o nell'attraversare il confine dell'età avanzata, gli antenati hanno maggiore accesso al potere spirituale e possono così assistere i loro discendenti fungendo da intermediari. Ma al tempo stesso, con l'entrata di nuovi antenati tra le loro fila, gli antenati fanno nuove esperienze culturali e il loro mondo si arricchisce proprio come il mondo dei vivi viene arricchito dalle nuove nascite. Infine, i legami tra il mondo dei vivi e quello degli antenati vengono rinforzati ulteriormente dalla reincarnazione, ovvero il «ritorno dell'antenato». Ogni antenato può assumere forma corporea e ritornare nel mondo quando capita l'occasione giusta o quando semplicemente egli desidera ritornare sulla terra. In generale, ogni società possiede delle leggi che regolano la modalità del ritorno dell'antenato. Esse sono di solito molto precise: presso i Sara del Ciad, per esempio, un nonno si incarna sempre nel corpo del primo nipote nato dopo la sua morte. Presso gli Yoruba, il processo di ritorno prevede una consultazione con l'Essere supremo: prima che l'antenato rinasca, l'anima custode dell'antenato compare davanti a Ọlọrun per ricevere un nuovo corpo, un nuovo «respiro», e il suo destino per la nuova vita sulla terra. L'anima custode si inginocchia davanti all'Essere supremo e chiede il destino che desidera, ma Ọlọrun si rifiuta di esaudire i suoi desideri se questi vengono espressi in maniera arrogante o egoista. Nella maggior parte dei casi, l'antenato prende una decisione sulla sua reincarnazione, mentre i vivi, con l'aiuto di vari *medium* o indovini, cercano di determinare quale sia la volontà dell'antenato.

I vivi interagiscono con gli antenati offrendo loro libazioni e sacrifici. Le libazioni di solito precedono i sacrifici e rappresentano la prima fase della comunicazione con gli antenati. Il sacrificio, che è il momento culminante della cerimonia, costituisce l'unione attiva tra i vivi, con la loro ricerca e anticipazione, e i morti, con il loro obbligo di rispondere favorevolmente. I rapporti tra gli antenati e i vivi non dovrebbero essere visti come tentativi unilaterali, da parte di uomini deboli, di cercare l'aiuto delle potenze celesti (come nel caso delle religioni che hanno il concetto di rivelazione). Queste interazioni sono, di fatto, obblighi bilaterali: l'uomo ha bisogno degli antenati perché è impotente e povero; gli antenati hanno bisogno di essere ricordati dagli uomini in modo da potere ritornare sulla terra incarnandosi nel corpo dei bambini del proprio lignaggio. I rapporti tra i vivi e i morti possono quindi essere visti come una sorta di «redenzione» individuale, conseguenza della ricerca dell'immortalità da parte dell'uomo.

Nelle libazioni si usano di solito acqua dolce, farina di miglio mescolata ad acqua e birra di miglio o vino di palma. L'acqua, che di solito precede e a volte introduce le altre due offerte, è un emolliente; versarla sull'altare è un gesto di tenerezza e affetto per l'antenato. La farina di miglio mischiata con l'acqua lievita ed evoca l'atto di ingoiare e la sua conseguenza involontaria, la digestione. Questa offerta fa sì che l'antenato agisca. La birra di miglio e il vino di palma sono stimolanti che servono ad eccitare ed esaltare gli antenati. In un certo senso, queste bevande fanno sì che gli antenati perdano il controllo e si comportino come desiderano i vivi. Quest'ultima libazione rappresenta l'ultimo appello alla volontà degli antenati prima che venga fatta l'offerta più nobile, quella del sacrificio animale.

Il sacrificio degli animali è il mezzo più profondo per comunicare con il mondo dell'invisibile. Le vittime sacrificali più comuni sono gallinacei bianchi (maschi e femmine) e capre. A volte una famiglia reale può sacrificare dei cavalli o, come è stato il caso una volta presso i Mossi, esseri umani. A volte viene sacrificato del bestiame, ma ciò avviene solo in casi rari. Il bestiame è riservato per eventi o persone straordinari (per esempio, l'assoluzione per un atto incestuoso o le cerimonie funerarie per un capo). La rarità e il grande significato di questi sacrifici si possono spiegare con il fatto che l'Africa occidentale è una regione per la maggior parte abitata da agricoltori e non da pastori.

Gli altari dedicati agli antenati sono vari, ma spesso consistono di una o più pietre collocate sul terreno. Possono essere anche sedili (Ashanti, Ewe, Attie), vasi di terracotta, sgabelli di argilla o montanti di porte. I sacerdoti officianti sono gli anziani del lignaggio (o clan) oppure un uomo designato appositamente dal gruppo. Vi sono casi, tuttavia, come presso i Dogon, in cui il ruolo dell'officiante è affidato a una persona designata dall'antenato stesso.

Luoghi di culto. In generale, in Africa occidentale si è rivolta maggiore attenzione all'altare come luogo del divino che al santuario costruito per ospitarlo. Vi sono eccezioni: in Nigeria, Benin, Ghana e Mali esistono edifici religiosi nei quali una parte è destinata al pubblico e il resto a custodire gli oggetti del culto (con «pubblico» si intende qui i fedeli che sono stati o saranno iniziati).

Di solito l'accesso alla parte pubblica del santuario è aperto ai fedeli che sono stati introdotti alla conoscenza dei misteri evocati dal luogo di culto. La parte riservata è accessibile solo agli alti dignitari della comunità di un culto specifico. In pratica, questa separazione indica che la religione non solo pone problemi di fede e di aderenza ad un sistema di credenze ma – cosa più importante – solleva questioni relative alla conoscenza e al potere. La religione è divisa in molti settori, che o si escludono o si completano a vicenda, così come vi sono diversi campi di conoscenza.

Il collegamento tra religione e conoscenza, particolarmente importante in Africa occidentale, non sorprende. In effetti, si può dire che esso costituisca il tratto caratteristico delle culture subsahariane. Più è alta la propria posizione nella gerarchia religiosa, più conoscenza si possiede. Maggiore sarà la conoscenza, più è probabile che si verrà investiti di potere religioso. Tutto ciò rivela, da una parte, il collegamento tra la conoscenza sacra e il potere (incluso quello politico) – ogni saggio esercita un potere reale sulla comunità di cui fa parte – e, dall'altra parte, i modi in cui questa conoscenza viene distribuita. Per esempio, durante i riti di iniziazione, la conoscenza viene rivelata agli adepti «goccia a goccia», come se questa instillazione fosse l'unico metodo possibile di istruzione. Se si usasse qualsiasi altro metodo pedagogico, gli adepti rifiuterebbero la conoscenza, proprio come il loro corpo rifiuterebbe l'introduzione di un elemento estraneo, come il sangue di un gruppo sanguigno diverso. Tuttavia, vi è un'altra ragione per la quale la conoscenza è distribuita a poco a poco. L'adepto viene messo alla prova ad ogni livello per vedere come reagisce, per verificare che non faccia cattivo uso del potere così acquisito. In molte società dell'Africa occidentale, per esempio, il potere sacro di curare l'afflizione attraverso la manipolazione dei poteri spirituali e di sostanze materiali non è molto lontano dalla pratica della stregoneria. Sia la stregoneria che la pratica della guarigione spesso implicano l'uso di tecniche simili e di sostanze medicinali; ciò che le distingue l'una dall'altra è l'intenzione di chi le pratica di fare del bene o del male. Perciò, prima di fornire a un adepto la conoscenza religiosa, è necessario prendere delle misure per assicurarsi che lui o lei userà questo potere per il bene della comunità. Un uomo o una donna che possieda la conoscenza sacra e si lasci ingannare dal proprio potere, dall'avidità, dall'invidia o dalla malevolenza, può avere effetti disastrosi sulla comunità.

I luoghi di culto, vari e numerosi, si possono classificare in relazione ai quattro elementi: acqua, terra, aria e fuoco. In tutta l'Africa occidentale, l'acqua ispira sentimenti di incertezza, paura, rassicurazione e sicurezza; è vista soprattutto come fonte di vita. Ogni corso d'acqua ha il proprio spirito. Usando una metonimia, il corso d'acqua è una sorta di «dio d'acqua» venerato dai popoli fluviali e rappresenta un tempio d'acqua nel quale i fedeli, portando offerte, si immergono. Per esempio, la parte del fiume Niger che attraversa il territorio dei Bambara è considerata il corpo di Faro, lo spirito d'acqua, che è responsabile della fecondità, della moltiplicazione e proliferazione di tutti gli esseri viventi. Presso gli Yoruba della Nigeria si pensa che Yemọja, figlia di Ọbatala e di Oduduwa, abbia generato tutte le acque del Paese e sia la patrona del fiume Ogu, suo santuario preferito. Per gli Edo della Nigeria le acque della regione appartengono ad Oba. Nel Ghana e in Costa d'Avorio i fiumi, i ruscelli e i laghi sono proprietà di Tano e Bia. L'acqua dolce, che per sua natura favorisce la vita, è umana. L'acqua marina è invece inumana e selvaggia, e bisogna addomesticarla. È possibile che questa visione negativa dell'acqua marina si sia formata durante l'era della colonizzazione e della schiavitù (dato che i primi Europei e commercianti di schiavi arrivarono dal mare); più probabilmente, però, è possibile che derivi semplicemente dal profondo attaccamento alla terra che è diffuso in Africa.

I santuari dedicati alla terra sono tanto vari, se non di più, quanto quelli associati all'acqua. Bisogna tenere presente che almeno il 90% della popolazione dell'Africa occidentale è costituita da agricoltori sedentari per i quali la terra è la vera depositaria della vita. I santuari dedicati alla terra hanno una caratteristica comune: non sono templi nel senso vero e proprio della parola, perché la terra non ha edifici. La terra è di per sé un monumento religioso e sacro e quindi sarebbe inappropriato cercare di limitarla, pretendere di racchiuderla all'interno di mura. I santuari della terra si trovano dovunque gli esseri umani compiano atti di deferenza verso il terreno che li nutre. Le montagne, le grotte, le rocce, le pietre che colpiscano l'immaginazione religiosa si prestano tutte perfettamente ad essere trasformate in luoghi di culto. I campi coltivati in particolar modo sono designati ad essere sacri.

I templi legati all'aria, in particolare gli alberi e i boschetti sacri, sono i luoghi di culto più numerosi e i più vicini al sentimento religioso degli abitanti dell'Africa occidentale. Si ritiene che abbiano una natura aerea perché essi sono in armonia con i cambiamenti atmosferici e con le stagioni. In Africa occidentale non vi è una sola comunità che non tenga in grande considerazione questo tipo di vegetazione. L'albero funge da intermediario tra l'essere umano e le potenze spirituali. Questa mediazione è spesso così centrale che l'uomo viene considerato un'emanazione della vegetazione. I Bambara credono in una sorta di metempsicosi, o trasmigrazione delle anime, un viaggio in cui

uno dei segnali-guida è un albero. Questa credenza si riscontra anche presso i Fon, i cui miti raccontano di come gli uomini e le donne in tempi remoti siano discesi dai rami di un albero. Analogamente, in Africa occidentale una donna che desideri rimanere incinta spesso prega un albero di darle un figlio. Gli alberi hanno un valore religioso ancora più forte quando la natura li ha raccolti in boschetti sacri, che diventano luoghi deputati allo svolgimento di assemblee religiose e riti di iniziazione.

In Africa occidentale, dove non sono presenti vulcani, i templi legati al fuoco sono i più umili, quelli più vicini alla vita quotidiana e anche i più diffusi. Sono collegati alla parte della casa nella quale le donne preparano il cibo. Il fuoco, che trasforma il cibo, porta luce e calore e fa da mediatore tra i vivi e i morti. Se i fedeli non hanno le risorse per procurarsi una vittima sacrificale, possono usare le ceneri del focolare al suo posto. L'onnipresenza di questo tempio del fuoco è dimostrata dalla realtà della fucina in quasi tutti i gruppi dell'Africa occidentale, anche se il mestiere di fabbro è considerato di solito appannaggio dei membri di una corporazione. La fucina è più di un'officina, è anche un luogo di culto, un riparo nel quale la giustizia umana cede il passo alla mitezza dei cieli. La caratteristica più tipica della fucina è il fatto che essa costituisce un luogo di creazione paragonabile a quello del creatore stesso quando gettò le fondamenta del mondo. Ciò spiega perché il fuoco diventa un santuario nel quale la preghiera di una donna sterile che invoca la fecondità troverà, secondo le credenze dei fedeli, una risposta sicura.

In generale si può dire che la religione in Africa occidentale è affare degli uomini. Tuttavia, le donne, specialmente dopo la menopausa, spesso si specializzano in alcuni rituali (per esempio, presso i Guere, Ubi e Wobe della Costa d'Avorio, i Dogon del Mali, i Mende della Sierra Leone e soprattutto presso gli Yoruba e gli Igbo della Nigeria). Di solito è il membro più anziano del gruppo ad essere responsabile dei doveri religiosi, che sono numerosi e complessi. Tutte le pratiche cultuali hanno un elemento liturgico orale che riveste un'importanza centrale perché la parola, investita delle caratteristiche sia dell'acqua che del calore, ha un potere fertilizzante.

Iniziazione e vita spirituale. I riti di iniziazione procurano una disposizione d'animo che garantisce un modo di vita diverso dall'esistenza ordinaria. Questa disposizione si acquisisce attraverso lo sviluppo di tecniche spirituali che addestrano il corpo e promuovono l'annullamento del senso di finitezza.

I riti di iniziazione nell'Africa occidentale si dividono in due tipi. In Nigeria, Benin, Togo e Ghana (cioè presso gli Yoruba, gli Hausa, gli Ewe, i Fon, gli Ashanti e i gruppi ad essi collegati) l'iniziazione è di un tipo che si può definire *epispanico*. Gli iniziati attraggono a sé (in greco *epispao*) la divinità e l'incontro tra l'umano e il divino sfocia in ciò che comunemente si chiama possessione o *trance*. L'introduzione e l'addestramento alla vita spirituale hanno luogo o individualmente (come, per esempio, presso gli Ashanti e gli Yoruba orientali), oppure collettivamente in gruppi, come avviene di norma presso gli Ewe, i Fon, gli Yoruba occidentali e gli Itsha. Questa forma di iniziazione è aperta sia agli uomini che alle donne. Le prove fisiche alle quali si sottopongono i neofiti hanno un fine specifico, anche se gli iniziati possono non esserne consapevoli. Si tratta di una spiritualizzazione dei sensi, in particolar modo della vista, dell'udito e del gusto.

Nel secondo tipo di iniziazione, definito *allotattico* (dal greco *allos*, «altro» e *taktike*, da *tassein*, «ordinare») e diffuso dal Ghana alla Guinea, i neofiti vanno alla ricerca di Dio. Le prove fisiche sono dure quanto quelle dell'iniziazione epispanica, ma ciò che conta soprattutto nell'iniziazione allotattica è l'accesso che hanno i neofiti ad un tipo di conoscenza che li trasforma e permette loro di avvicinarsi a particolari esseri spirituali e perfino di diventare in parte come loro, in altre parole, di diventare immortali, poiché solo l'immortalità garantisce agli umani la possibilità della reincarnazione. Questa conoscenza che porta alla trasformazione non si può ottenere nel giro di alcuni mesi, né di alcuni anni. Presso i Senufo del Mali e della Costa d'Avorio settentrionale, l'iniziazione nella società Poro dura più di vent'anni. Per i Bidjogo della Guinea-Bissau l'iniziazione ha circa la stessa durata. In questa forma di iniziazione gli uomini e le donne sono separati. L'iniziazione allotattica dimostra chiaramente quale sia il *leitmotiv* della spiritualità africana, la lotta degli uomini contro la sparizione totale dalla terra.

Secondo la spiritualità africana, gli esseri umani non nascono spirituali, piuttosto devono diventarlo. Perciò, i fedeli delle religioni dell'Africa occidentale ricorrono a tecniche iniziatiche che considerano il corpo come il punto di partenza dei sentimenti religiosi e mistici. Il corpo diviene l'autentico simbolo dell'elevazione dell'essere umano all'altezza della spiritualità. Nella religione africana, nella vita mistica non vi è un distacco tra umano e terreno; al contrario, gli esseri umani possono vivere e rivivere sulla terra per un tempo indefinito.

[Per un'ulteriore trattazione delle singole religioni dell'Africa occidentale vedi *AKAN, RELIGIONI DEGLI*; *BAMBARA, RELIGIONE DEI*; *DIOLA, RELIGIONE DEI*; *DOGON, RELIGIONE DEI*; *EDO, RELIGIONE DEGLI*; *FON ED EWE, RELIGIONE DEI*; *FULBE, RELIGIONE DEI*; *IGBO, RELIGIONE DEGLI*; *TIV, RELIGIONE DEI*; *YORUBA, RELIGIONE*

DEGLI. Vedi anche *AMMA*; *MAWU-LISA*; *NYAME*; *ỌLỌRUN*; *ṢANGO*].

BIBLIOGRAFIA

J.O. Awolalu, *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*, London 1979.
Beryl L. Bellman, *Village of Curers and Assassins. On the Production of Fala Kpelle Cosmological Categories*, The Hague 1975.
D. Bonnet, *Le Retour de l'Ancêtre*, in «Journal de la Société des Africanistes», 51 (1981), pp. 133-147.
Margaret J. Field, *Search for Security. An Ethno-Psychiatric Study of Rural Ghana*, London 1960. Studio di religione e psicologia presso i popoli Akan, incentrato in particolar modo sugli altari di Ashanti e sull'*obosom*.
M. Fortes e R. Horton, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge 1984. Ristampa del classico studio di Fortes del 1959 sulla religione dei Tallensi.
M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris 1948 (trad. it. *Dio d'acqua. Incontri con Ogotemmeli*, Torino 2002). La religione dei Dogon interpretata da un saggio Dogon.
R.N. Henderson, *The King in Every Man. Evolutionary Trends in Onitsha Ibo Society and Culture*, New Haven 1972.
R. Horton, *Destiny and the Unconscious in West Africa*, in «Africa», 31 (1961), pp. 110-16.
R. Horton, *The Kalabari World-View. An Outline and Interpretation*, in «Africa», 32 (1962), pp. 197-220.
S.F. Nadel, *Nupe Religion. Traditional Beliefs and the Influence of Islam in a West African Chiefdom*, London 1954.
G. Parrinder, *West African Religion*, London 1961 (2ª ed. riv.). Un classico studio sulla religione dell'Africa occidentale, che tratta principalmente di tre gruppi: gli Akan, gli Yoruba e gli Ewe.
R.D. Pelton, *The Trickster in West Africa. A Study of Mythic Irony and Sacred Delight*, Berkeley 1980.
L.V. Thomas e R. Luneau, *La Terre africaine et ses religions*, Paris 1974.
R.F. Thompson, *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*, New York 1981. Eccellente studio che tratta soprattutto del passaggio del pensiero e dell'arte africani nel Nuovo Mondo, con esempi tratti dalle culture Yoruba, Ejagham e Mande.
R.F. Thompson, *African Art in Motion*, Los Angeles 1974. Pregevole analisi della danza e dell'arte africana che tratta esclusivamente dell'Africa occidentale.
D. Zahan, *The Religion, Spirituality and Thought of Traditional Africa*, Chicago 1979.
[Aggiornamenti bibliografici:
L. Brenner, *Controlling Knowledge. Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*, Bloomington/Ind. 2001.
R.B. Fisher, *West African Religious Traditions. Focus on the Akan of Ghana*, Maryknoll/N.Y. 1998.
J.M. Murphy, *Osun Across the Waters. A Yoruba Goddess in Africa and the Americas*, Bloomington/Ind. 2001.
P. Stoller, *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*, New York 1995.
G. ter Haar (cur.), *Strangers and Sojourners. Religious Communities in the Diaspora*, Louvain 1998].

DOMINIQUE ZAHAN

AFRICA ORIENTALE, RELIGIONI DELL'. Le religioni dell'Africa orientale non costituiscono una realtà unica e coerente di credenze e di pratiche. Presentano, anzi, una grande varietà di miti, di cosmologie e di credenze sulla natura delle potenze soprannaturali, una molteplicità di forme di autorità degli operatori del culto, di concrete pratiche rituali, di reazioni all'arrivo dell'Islam e del Cristianesimo. Questa varietà è evidentemente conseguenza della diversità etnica, geografica e storica del territorio. Le nostre conoscenze sulle religioni dell'Africa orientale, inoltre, sono assai diseguali e anche questo limite può far emergere apparenti elementi di diversità.

La popolazione totale dell'Africa orientale è di circa centoventi milioni di individui (dati del 2009), e comprende circa duecento comunità più o meno diversificate, ciascuna distinta dalla sua lingua, da una coscienza identitaria, da un territorio tradizionale, da una particolare struttura politica, da un sistema parentale e matrimoniale, dalle credenze religiose e dalle relative pratiche. Questi gruppi etnici sono distribuiti molto irregolarmente, talora formando aree di alta densità abitativa, talora di densità assai bassa.

L'Africa orientale comprende numerose zone geografiche e culturali chiaramente definite, con un'immensa varietà di raggruppamenti etnici, di lingue e di religioni. È stata il luogo di incontro di parecchi importanti gruppi linguistici e le popolazioni sono notevolmente diverse per cultura, organizzazione economica, politica e familiare.

La parte settentrionale della regione è abitata da popolazioni che rappresentano numerose famiglie e gruppi linguistici principali: lingue semitiche e lingue camitiche (Cuscitiche), soprattutto in Etiopia e Somalia, e tre sottogruppi della classe delle lingue del Chari e Nilo appartenente alla famiglia nilo-sahariana – quello sudanico, nell'estremo angolo nordoccidentale, quello nilotico, nell'alta valle del Nilo e quello paranilotico (nilotico orientale o nilotico-camitico) soprattutto nella regione della Rift Valley. Nella parte meridionale dell'Africa orientale, invece, abitano moltissime popolazioni di lingua bantu (della famiglia Niger-Congo). Si individuano, però, alcune piccole sacche di altre famiglie linguistiche (come le lingue khoisan, caratterizzate dalle singolari «consonanti click», nella Tanzania settentrionale), e infine sono diffuse, naturalmente, lingue d'importazione come l'arabo e l'inglese. Nella maggior parte della regione lo swahili è stato adottato come lingua franca, ma in forme variamente alterate e più o meno lontane dalla forma corretta parlata sulle coste dell'Oceano Indiano. Sembra, comunque, che non esista alcun rapporto diretto e rigido fra la lingua parlata e le credenze di tipo religioso.

Diverso è il caso se si considera la relazione tra la re-

La cartina mostra l'ubicazione approssimativa dei gruppi etnici citati in questo articolo e in quelli collegati. A causa delle sue ridotte dimensioni, la scelta dei nomi è naturalmente arbitraria e non riflette perfettamente l'enorme complessità religiosa, etnica e linguistica della regione. Si segnala, inoltre, che non sussiste perfetto accordo tra gli studiosi sull'ortografia e sull'attribuzione dei nomi delle diverse popolazioni.

ligione e le strutture economiche, politiche e familiari: i due ambiti sono evidentemente legati tra loro. Sopravvivono alcuni popoli di cacciatori e raccoglitori (come gli Hadza della Tanzania e gli Okiek del Kenya), ma la grande maggioranza è costituita da agricoltori, che coltivano cereali e custodiscono qualche animale, e da grandi allevatori.

Un secolo di amministrazione coloniale europea sull'intera regione e la lunga dominazione araba lungo la costa hanno portato unità e interazione. Anche il commercio e (paradossalmente) perfino le guerre hanno contribuito a unire i popoli fra loro, secondo forme e misure assai diverse. Anche se le popolazioni dell'Africa orientale sono tradizionalmente costituite di agricoltori e allevatori, in tutta la regione sorgono grandi città e centri urbani, dalle antiche città di Mombasa, Mogadiscio e Zanzibar, sulla costa, a quelle moderne di Nairobi, Addis Abeba, Kampala e Dar es Salaam. Sparsi qua e là vi sono numerosi agglomerati urbani più modesti, che hanno attratto dalla campagna gruppi eterogenei di immigrati: da questi luoghi si sono spesso diffusi nelle zone rurali i moderni movimenti cristiani e sincretistici. Nell'Africa orientale non c'è oggi popolazione che non sia stata influenzata dal Cristianesimo o dall'Islam (pur variando grandemente la profondità dell'influenza di queste fedi). Le religioni tradizionali, tuttavia, sono ancora quasi ovunque piuttosto vitali.

Le divinità e la mitologia. Tutte le religioni dell'Africa orientale credono in un Essere supremo, che funge da creatore. Forse questa concezione può essere resa nel modo più corretto utilizzando il termine «deità». Anche se naturalmente sussistono parecchie varianti, tutte le religioni attribuiscono a questa divinità caratteristiche molto simili: onnipotenza, eternità, ubiquità e l'essere al di là della comprensione e del controllo degli uomini. Le varianti sono rappresentate soprattutto dagli appellativi e dai simboli che esprimono questi aspetti. I caratteri comuni, invece, si ritrovano negli Esseri supremi di tutte le cosmologie della regione: Kwoth (per i Nuer: la parola significa anche «respiro» e «spirito»), Juok (per i Shilluk), Nhialic (per i Dinka), Mbori (per gli Azande), Adroa (per Lugbara: la parola significa anche «potere»), Ngai (per i Kikuyu), Kyala (per i Nyakyusa), Mungu (per varie popolazioni di lingua swahili), e così via. Cambiano i nomi, insomma, ma la natura divina è sempre la stessa. In genere si crede che questa divinità non sia collocabile nello spazio, anche se in alcune zone viene associata alle montagne e ad altri particolari aspetti della natura (per i Kikuyu Ngai abita sul monte Kenya o su altre montagne minori della Rift Valley).

La divinità suprema è in genere considerata lontana e oziosa. Dopo aver creato il mondo, infatti, si è ritirata, lasciando gli uomini sulla terra, unicamente dipendenti da essa, a inseguire i loro scopi, ma esclusi dalla verità e dalla perfezione divina, con la sola memoria di un paradiso primordiale che potrebbe un giorno essere raggiunto con la guida dei profeti. Quasi tutte le popolazioni dell'Africa orientale posseggono narrazioni mitiche che spiegano questa separazione della divinità dagli uomini attraverso un'immagine metaforica – del genere della Torre di Babele – in cui una fune o un albero che collegavano il cielo alla terra furono infine distrutti dalla follia umana oppure dal disappunto divino. (Non pare esserci alcuna ragione per supporre che questi miti della separazione derivino da fonti cristiane). Variano grandemente le concezioni sull'entità e la natura dell'intervento divino – da cui, tra l'altro, dipende la morte – nell'operato quotidiano degli uomini, e sul rapporto fra la creazione del mondo e la successiva formazione delle società umane. Vi sono anche molte differenze nel rapporto fra la divinità suprema e le numerose divinità inferiori che sono presenti in tutte le mitologie dell'Africa orientale.

Questi aspetti e questi rapporti sono descritti nei miti, che presso ogni popolo costituiscono un *corpus* di informazioni sulla creazione del mondo, sul rapporto fra gli uomini e la divinità e sulla formazione delle varie popolazioni. Un tipico esempio è costituito dal mito cosmogonico degli Shilluk nilotici, nella regione del Nilo superiore. Esso narra della creazione del mondo per opera di Juok e della successiva formazione del Regno di Shilluk grazie all'intervento dell'eroe culturale o mediatore, Nyikang. Un aspetto comune a molti miti dell'Africa orientale è la cooperazione fra il creatore e un eroe, anche se le loro rispettive attività sono sempre distinte, sia per quanto riguarda il tempo, sia, in genere, per quanto riguarda lo spazio. Nyikang, figlio di un padre di origine celeste e di una madre che è una creatura del Nilo con gli attributi del coccodrillo, è perciò associato al cielo, al fiume e alla terra. Egli separò gli Shilluk dai loro vicini, riunì il suo popolo e ne divenne il primo sovrano. Tutti i re successivi sono incarnazioni di Nyikang e l'insediamento del nuovo sovrano prevede una particolare rappresentazione spettacolare che sottolinea sia la diversità sociale e l'unità degli Shilluk, sia il loro legame mistico con il Nilo, da cui dipendono dal punto vista ecologico. Il sovrano, che è Nyikang in forma immanente, rappresenta l'ordine ideale e autentico del mondo. Godfrey Lienhardt ha analizzato il proverbio che dice «gli Shilluk credono soltanto a ciò che vedono», evidenziando che attraverso la forma umana del loro sovrano essi sono in grado di vedere concretamente ciò in cui credono.

Oltre alla distinzione fra la creazione del mondo e l'origine di ogni singola popolazione, il tema mitico più

diffuso nelle mitologie dell'Africa orientale sembra essere l'attribuzione alle prime creature delle origini di caratteri e di comportamenti rovesciati e contrari. Esse possono essere rappresentate come incestuose, ignare dell'istituto della regalità e della lingua comune nella regione per esprimere e rafforzare le relazioni sociali quotidiane; possono essere identificate con certe specie animali (in questo caso il sistema naturale e quello sociale rientrano in un'unica struttura concettuale); possono essere collocate al di fuori della loro sede attuale, in uno stato di primordiale assenza di tempo (in questo caso le loro peregrinazioni e avventure rappresentano quelle reali delle passate migrazioni storiche e dell'insediamento finale). Così queste creature delle origini costruiscono una topografia cosmica, in cui quella particolare popolazione viene collocata nello spazio e nel tempo e assume il carattere di una comunità retta da certe regole morali all'interno di un deserto di asocialità e di amoralità.

Insieme ai miti di creazione se ne trovano altri che trattano dei rapporti fra gli uomini e gli animali (domestici e selvaggi), fra gli uomini e le donne e fra gli uomini di comunità o di razze diverse; miti sull'origine e sulle cause della morte; miti sull'origine del fuoco e della cottura dei cibi; legati alla nascita di insediamenti e al passaggio da una economia di caccia all'agricoltura; e ancora miti sulla natura e sulla fondazione dei legami, dei diritti e degli obblighi dei discendenti, delle classi di età, del sesso e del rango. Non è sempre facile, poiché spesso gli argomenti sono simili, distinguere i miti autentici da quelli che sono semplicemente racconti popolari. Anche i racconti popolari, infatti, trattano in genere dei paradossi e delle contraddizioni logiche della vita di ogni particolare popolazione. Quasi tutti i racconti popolari dell'Africa orientale hanno come protagonisti degli animali, oppure degli uomini in forma animale, ma le loro vicende si riferiscono sempre, direttamente o indirettamente, al comportamento umano. Anche i proverbi e gli indovinelli, che sono ampiamente diffusi nella regione, hanno quasi sempre le stesse caratteristiche.

In Etiopia e lungo le coste del territorio swahili e della Somalia, regioni che conoscono da tempo la scrittura e posseggono una letteratura, si possono trovare anche in forma scritta racconti sull'origine del mondo e sulla formazione delle diverse popolazioni e narrazioni di storia locale. Anche se spesso queste narrazioni si presentano come cronache storiche di particolari città, popoli o dinastie, esse manifestano una evidente tendenza generale al carattere mitico e ricorrono alle medesime espressioni formulari dei miti di pura tradizione orale. [Vedi *AFRICA, RELIGIONI DELL'*, articolo *Temi mitici*].

Le divinità minori e loro rapporto con i vivi. La divinità solitamente comunica con gli esseri viventi, ma indirettamente, attraverso rifrazioni del suo potere che hanno la forma di divinità minori, spiriti, dei, potenze, antenati, spettri o fantasmi (quasi ogni studioso adotta una propria terminologia, il che ha portato a una notevole confusione interpretativa). Queste entità mistiche possono «galleggiare» liberamente o possono unirsi a un particolare gruppo sociale (la linea di discendenza parentale, il clan, il gruppo di vicinato e altri) presso il quale hanno dei luoghi sacri a loro dedicati. Le forme di comunicazione sono complesse, ma essenzialmente le divinità possono controllare o costringere i vivi possedendoli e facendoli cadere ammalati; a loro volta i vivi possono prendere contatto con le divinità per mezzo di sacrifici, preghiere, e *trance* autoindotte. Le due parti sono considerate indipendenti, anche se gli uomini non riescono a capire appieno la natura e le motivazioni delle divinità. Se il contatto cessa, tuttavia, le divinità cessano anch'esse di avere potere e di «esistere» nella coscienza degli uomini.

Nelle religioni dell'Africa orientale si incontrano molti tipi diversi di queste divinità, ma tutte possono essere opportunamente raggruppate in due grandi categorie, ciascuna comprensiva di molti sottotipi: gli spiriti e gli antenati. Gli spiriti sono considerati diversi dalla divinità distante e oziosa (anche se si può usare lo stesso vocabolo per entrambi, come *kwoth* per i Nuer). Essi sono immanenti, più dinamici e più immediatamente esigenti; sono di solito considerati tanto numerosi da non potersi contare. Mentre è raro che la divinità suprema sia localizzata in specifici luoghi sacri (come fra i Kikuyu, che riconoscono particolari alberi di fico come luoghi sacri a Ngai), per gli spiriti si costruiscono molti tipi di luoghi sacri, altari e immagini, attraverso i quali essi prendono contatto con uomini. Essendo invisibili, inconoscibili e di natura diversa da quella degli uomini, gli spiriti hanno necessità di un luogo fisico in cui i vivi possano realizzare un contatto con loro.

Uno spirito può essere considerato la rappresentazione di qualche aspetto dell'esperienza umana, il cui potere è esterno alla comunità umana e al di là della conoscenza quotidiana o del controllo della gente comune, che esercita qualche forma di potere su un essere vivente, come la possessione o la malattia. Questa esperienza può essere quella della natura, come per i Ganda sono gli spiriti del vaiolo e di altre malattie, e gli spiriti del terremoto e dei fulmini per i Lugbara; può essere l'esperienza di avvenimenti storici esterni, come gli spiriti «dell'aeroplano» e gli spiriti «polacchi» (durante la Seconda guerra mondiale molti furono i rifugiati polacchi in Uganda) per i Nyoro; oppure può essere l'esperienza individuale di stati psicologici interiori, come il senso di colpa e la paura, nel caso delle divinità celesti dei Dinka. La possessione di un essere vivente da parte di uno di

questi spiriti pone quella persona in contatto diretto e tangibile con una particolare esperienza: la divinazione identifica lo spirito e un sacrificio lo allontana dal posseduto e riporta quest'ultimo al suo stato normale.

Un altro aspetto della possessione è che la vittima, grazie a questa, si differenzia e acquisisce una posizione personale nuova, caratterizzata da una qualità di tipo mistico. Nell'Africa orientale le donne vengono possedute dagli spiriti più sovente degli uomini. Si è supposto che ciò avvenga perché le donne soffrono più degli uomini per la sensazione di deprivazione culturale e per l'ambiguità del loro ruolo. Il ruolo femminile, infatti, è meno chiaramente definito di quello maschile, a eccezione della funzione di madre. Quando una donna è sterile, perciò, il suo ruolo risulta carente e ambiguo; ma ne può acquisire uno più definito, finalmente indipendente e libero dal controllo del marito o del fratello, se diventa seguace di uno spirito e capace di comunicare con lui, unendosi ad altre donne che sono state possedute. Presso alcune popolazioni, per esempio i Lugbara, queste donne acquisiscono una certa indipendenza personale e una identità chiaramente definita, ma niente di più. In altri casi, come tra le popolazioni di lingua swahili, diventano invece membri del culto di quel particolare spirito e, quindi, di un gruppo socialmente riconosciuto, che esalta la loro identità collettiva contro quella degli uomini, i quali, per parte loro, sono affiliati a una particolare moschea, a cui le donne non saranno mai ammesse a pieno titolo. Gli spiriti delle popolazioni che parlano lingue swahili sono localizzati in luoghi particolari, ognuno dei quali è associato a un particolare gruppo di culto guidato da un sacerdote degli spiriti, che ha poteri di *medium* e capacità divinatorie. Le donne formano così una sorta di organizzazione speculare a quella degli uomini. Qualcosa del genere si trova nel culto *zār* diffuso in gran parte dell'Etiopia, della Somalia e del Sudan musulmano. Qui le donne possedute vengono risanate da un *medium* esorcista e, in seguito, entrano a far parte a pieno titolo del culto. L'alto numero di casi di possessione sembra legato a particolari problemi sociali e psicologici delle donne di queste popolazioni in gran parte musulmane.

L'altra importante categoria delle divinità caratteristiche delle religioni dell'Africa orientale è quella degli antenati defunti, che, a differenza degli spiriti, appartengono allo stesso ordine di esistenza dei vivi e, quindi, sono più facilmente comprensibili e avvicinabili. Vi sono molti tipi e numerosi livelli di culto degli antenati, che corrispondono ai vari tipi di antenati: quelli in linea di discendenza diretta, quelli in linea di discendenza indiretta e quelli diversamente imparentati. Possono essere considerati singoli antenati individualmente identificati, ricordati con il loro nome personale, oppure collettività di antenati anonimi, che conservano minore importanza nella memoria dei vivi. Poiché sono considerati simili ai viventi, gli antenati possono essere facilmente venerati con sacrifici, nel corso dei quali viene offerto loro del cibo, in parte consumato anche dai celebranti, proprio come si fa in una cena con i parenti: ogni categoria di antenati rappresenta, infatti, un particolare gruppo o costellazione di parenti vivi che, in particolari occasioni, viene in contatto con i defunti. Come è logico aspettarsi, anche gli antenati possono agire come parenti anziani e aprire la comunicazione mandando ai loro discendenti malattie o sciagure per attirare la loro attenzione.

Il sacrificio viene in genere celebrato per allontanare o evitare le malattie e le altre calamità e, a volte, per la purificazione individuale o collettiva. Ogni gruppo parentale e ogni linea di discendenza celebra i propri sacrifici, senza coinvolgere gli antenati di altri gruppi. Nelle popolazioni che conoscono una centralizzazione monarchica gli antenati della stirpe reale ricevono, in occasioni di interesse collettivo, sacrifici celebrati dal sovrano stesso oppure dai suoi sacerdoti, per conto e a vantaggio di tutto il regno.

Un esempio particolare di sacrificio agli antenati è quello dei Lugbara dell'Uganda. Qui i sacrifici più importanti e più frequenti sono quelli rivolti agli spiriti disincarnati degli antenati della linea di discendenza patrilineare che hanno lasciato figli maschi ancora in vita. Si crede che essi mandino malattie ai loro discendenti vivi per «educarli», quando essi non hanno dimostrato rispetto per i familiari più anziani, i quali a loro volta possono invocare i morti e farli intervenire come prevede il loro dovere. Quando la malattia scompare, il più anziano della linea di discendenza sacrifica un animale per «ringraziare» il defunto e, quindi, «purificare la casa» dal peccato. Si può sacrificare anche agli spiriti degli antenati della linea matrilineare per ragioni simili a quelle esposte e anche alla collettività dei defunti che non hanno lasciato figli. Sacrifici di questo tipo sono comuni fra i Nyakyusa della Tanzania meridionale: in questo caso i sacrifici sono celebrati non soltanto dalla linea di discendenza che si rivolge ai suoi antenati, ma anche a vantaggio di tutti membri del vicinato e della comunità che riconosce l'autorità di un capo (*chiefdom*).

La differenza fra il culto degli antenati e quello degli spiriti è che gli antenati sono localizzati in un luogo sacro a loro dedicato a seguito di una decisione dei loro discendenti, mentre gli spiriti sono più liberi e, se localizzati, sono associati a un'area di vicinato e a un insediamento abitativo più ampio, piuttosto che a un gruppo di discendenti. L'ampiezza e la natura del gruppo interessato è chiaramente di importanza centrale.

Il sacrificio è sempre celebrato da coloro che rappre-

sentano ritualmente il gruppo dei viventi. Ci sono due diversi tipi di celebranti: sacerdoti ai quali sono riconosciute speciali caratteristiche e abilità spirituali, oppure persone comuni (in genere anziani) che sacrificano in virtù della loro posizione genealogica piuttosto che per le loro abilità speciali (essendo comunque «più vicini» ai defunti di quanto lo siano i giovani, essi hanno una grande autorità spirituale). Nella maggior parte delle popolazioni dell'Africa orientale i sacerdoti vengono nominati in base alla loro discendenza genealogica, ma, in alcuni casi, provengono da una famiglia di sacerdoti, quando la carica non è accessibile a membri di altri gruppi. I sacerdoti sono depositari della conoscenza e del potere divino, che si considerano concessi a una linea di discendenza: speciali miti spiegano come questa particolare linea di discendenza sia stata originariamente scelta dalla divinità suprema per questo compito. Ne sono esempi i Maestri della Lancia da Pesca dei Dinka, i sacerdoti della Pelle di Leopardo dei Nuer, i Mugwe dei Meru del Kenya e gli uomini della pioggia dei Lugbara, i *laibon* dei Maasai e dei loro vicini paranilotici e, infine, gli appartenenti alla più anziana classe di età (*age-set*) dei Kikuyu.

I sacerdoti specializzati in questi compiti sono considerati dovunque sacri e, di conseguenza, superiori rispetto alla gente comune. I Maestri della Lancia da Pesca dei Dinka, per esempio, portano dentro di loro la vita, a vantaggio del loro popolo, e perciò non possono morire di morte naturale: quando sentono che i loro poteri vanno scomparendo, chiedono di essere sepolti vivi, così che la vita rimanga alla comunità. Per la stessa ragione, a un livello politico più alto, il re degli Shilluk viene strangolato. Gli uomini della pioggia dei Lugbara sono considerati quasi degli antenati viventi, poiché nel corso della cerimonia della loro iniziazione vengono simbolicamente «sepolti» e dopo la loro morte effettiva vengono sepolti in modo esattamente opposto a quello comunemente usato nei funerali della gente comune.

Un altro esperto rituale presente ovunque è il veggente, uomo o donna, che è creduto capace di scoprire le cause soprannaturali delle malattie e delle altre disgrazie della quotidianità umana. Molti sono i metodi divinatori usati in Africa orientale: il ricorso a oracoli (con mezzi più o meno meccanici creduti al di fuori del controllo fisico dell'operatore), la *trance* e lo spiritismo (che spesso prevede la possessione da parte di uno spirito associato al *medium*), la consultazione di segni premonitori e, nel passato, prima che le amministrazioni coloniali li mettessero al bando, le ordalie e le maledizioni. I veggenti spesso sono anche guaritori, capaci di trattare sia l'aspetto fisico che quello soprannaturale delle malattie, rispettivamente usando le medicine oppure la divinazione.

In breve, il sacrificio agli spiriti e agli antenati allontana la malattia e le colpe conseguenti al peccato (definito in modo vario, ma essenzialmente come atto contrario alla volontà divina o all'ordine costituito nel gruppo sociale), grazie all'uccisione di una vittima che viene identificata con la persona malata: così viene rimossa «l'esperienza» che ha disturbato o colpito la comunità e la condizione morale del colpevole all'interno di essa.

Ma anche altri riti sono ampiamente praticati in Africa orientale: quelli della tradizione e del mutamento di *status*. I più diffusi sono i riti di iniziazione puberale e quelli connessi con la morte. I riti di iniziazione, soprattutto maschile (ma ve ne sono alcuni anche riservati alle ragazze), sono particolarmente elaborati in quelle popolazioni in cui l'attività politica e militare e le regole matrimoniali sono collegate alle classi di età (*age-set*) e alle classi generazionali (*generation-set*). I casi più celebri sono quelli delle popolazioni pastorali paranilotiche, come i Maasai, i Samburu, i Nandi, i Karamojong e i loro vicini; alcuni gruppi dell'Etiopia meridionale, come i Galla; e altri, come i Nyakyusa della Tanzania meridionale, che hanno insieme complessi riti di iniziazione e classi di età collegate alle cariche politiche. Come tutti i riti di iniziazione, anche questi cominciano con una cerimonia nel corso della quale gli iniziandi vengono separati simbolicamente (e spesso anche fisicamente) dalle loro famiglie; segue una serie di atti rituali che avvengono in isolamento o in segreto rispetto al resto della comunità. Tutto si conclude con i riti di riaggregazione alla comunità della persona «nuova», con il suo nuovo ruolo di adulto abilitato ad avere rapporti sessuali, a sposarsi, a combattere e così via. In alcuni casi, come tra i Kikuyu, il periodo di isolamento può durare parecchi mesi e concludersi con una complessa cerimonia che segna la rinascita simbolica del «nuovo» giovane. Oggi, tuttavia, i riti di iniziazione hanno perduto molta della loro precedente importanza e, quando vengono eseguiti, appaiono soltanto meccaniche riproduzioni ormai prive dei loro autentici valori tradizionali.

Quelle popolazioni che attribuiscono ancora notevole importanza al culto degli antenati celebrano in genere con altrettanta enfasi speciali riti funerari: un esempio è quello dei Lugbara dell'Uganda, presso i quali i riti funerari, specialmente in occasione della morte di un anziano, sono assai lunghi e coinvolgono parenti che provengono da molto lontano. Poco importante è l'inumazione del corpo; molto elaborati e accurati, invece, sono la distruzione simbolica dell'identità sociale e la ristrutturazione dei legami di parentela del defunto, così come i riti che trasformano il suo spirito disincarnato nel tranquillo abitante della sua nuova sede sacra. I riti collegati alla morte sono invece quasi del tutto assenti

in quelle popolazioni che non conoscono il culto degli antenati, come fra gli Hadza della Tanzania, cacciatori e raccoglitori tecnologicamente assai arretrati.

Il male e le sventure: spiegazioni e reazioni. Tutte le religioni dell'Africa orientale hanno elaborato un chiaro concetto del male. La spiegazione del male e la ricerca dei modi per combatterlo hanno portato, tipicamente, alla credenza nella stregoneria e nel sortilegio, che fanno quindi parte integrante di tutte le tradizioni religiose. Il primo studio approfondito sulla stregoneria – ancora insuperato – riguarda le credenze degli Azande del Sudan sudoccidentale. Gli Azande distinguono fra stregoneria (la capacità mistica innata di danneggiare gli altri semplicemente desiderandolo o pensandolo) e sortilegio (l'uso di sostanze materiali per raggiungere lo stesso scopo). Questa distinzione, che è ampiamente diffusa nell'Africa orientale, non è tuttavia universale e molte popolazioni chiamano indifferentemente malfattori quelli che usano uno o l'altro dei mezzi per danneggiare gli altri.

Queste credenze sono diffuse in tutta l'Africa orientale, ma ogni popolazione ha le proprie peculiarità linguistiche per esprimere l'idea del male. In tutte, comunque, l'immagine dello stregone è quella di un uomo o di una donna che in qualche modo è l'esatto contrario di un membro della comunità dal comportamento corretto e responsabile. I parametri fondamentali per interpretare coincidenze, fallimenti imprevisti, disastri o malattie sono ovunque assai simili. La spiegazione di avvenimenti inaspettati e a prima vista incomprensibili secondo termini reali, infatti, va ricercata nei rapporti interpersonali, piuttosto che nel concreto agire di malintenzionati: i rapporti interpersonali che regolano la vita quotidiana e spicciola di queste comunità. Si crede che le motivazioni del male siano soprattutto l'odio, l'invidia e la gelosia verso le persone più fortunate e di successo. Questi sentimenti sono sempre rivolti contro persone conosciute: molto raramente provengono da estranei. L'identità del colpevole del male è legata alla composizione dei gruppi sociali più importanti, i cui membri si considerano legati in una comunità. La stregoneria, insomma, è una sorta di tradimento, una perversione dagli scopi ignobili contro l'autorità legittima, contro il dovere e contro gli affetti. Se il gruppo dominante nella comunità è costituito da famiglie imparentate tra loro, lo stregone sarà sempre un parente della sua vittima, mentre coloro che praticano il sortilegio si rivolgeranno inevitabilmente contro persone non imparentate con loro. Dove i gruppi parentali non hanno particolare importanza, infine, in genere non esiste alcuna distinzione fra stregoni e praticanti il sortilegio.

Queste credenze sono collegate alla conoscenza delle cause tecniche. La credenza nella stregoneria considera le attività degli stregoni come «la seconda lancia», secondo l'espressione degli Azande. Se un uomo viene incornato da un bufalo, per esempio, si chiama in causa la stregoneria non tanto per spiegare il semplice fatto che l'uomo è stato incornato, ma perché l'uomo è stato incornato da quel particolare animale, in quel particolare momento e in quel luogo. L'identità dello stregone viene scoperta mediante la divinazione e a questo punto la comunità, per ristabilire i giusti rapporti fra le parti interessate, può decidere di chiedere un risarcimento, una vendetta, una punizione oppure altre azioni socialmente approvate. Nel suo insieme questa procedura, una volta accettate le premesse, costituisce una forma efficace di procedimento giudiziario.

In quasi tutta l'Africa orientale l'epoca coloniale e quella della decolonizzazione hanno provocato radicali cambiamenti sociali. Questi mutamenti hanno determinato un incremento delle dispute e delle tensioni, perché hanno spezzato e profondamente modificato i ruoli sociali tradizionali: ne è derivata, in linea di principio, una particolare modificazione della paura della stregoneria e del sortilegio. I malfattori sono, ora, considerati dei veri e propri traditori, provenienti simbolicamente dall'esterno della comunità: per questo si cerca di purificare la comunità liberandosi di loro attraverso l'opera di nuovi movimenti religiosi di purificazione, guidati da profeti e guaritori, cristiani e non cristiani.

Cambiamenti religiosi e movimenti profetici. Le popolazioni dell'Africa orientale sono sempre state particolarmente dinamiche e nella loro storia, a volte, i cambiamenti sono stati rapidi e radicali. Una reazione comune al senso di turbamento legato al presente difficile e di incertezza rispetto al futuro, e, in qualche caso, al crollo dell'ordine sociale, è stata ed è il ricorso a *leader* religiosi di tipo profetico. Spesso si crede che i movimenti profetici dell'Africa orientale siano un fenomeno esclusivamente moderno, ma questo è estremamente improbabile: anche se la documentazione è piuttosto scarsa, la tendenza al profetismo sembra una caratteristica essenziale e persistente della regione.

Anche tralasciando il famoso sudanese Mahdi Muḥammad Aḥmad, che nel 1885 guidò i suoi seguaci alla conquista di Khartoum e vi fondò uno Stato teocratico, i primi casi di cui si hanno testimonianze attendibili riguardano alcuni profeti del Sudan meridionale e dell'odierna Tanzania (e alcuni, ancora più antichi, della regione del lago Malawi). [Vedi *MUḤAMMAD AḤMAD*].

I Nuer e i Dinka del Sudan nilotico, per esempio, conoscono da lungo tempo una caratteristica tradizione profetica. Alla fine del XX secolo si manifestò tra i Nuer il profeta Ngundeng, che affermò di essere ispirato dalla divinità celeste e, digiunando per lunghi periodi e vivendo nel deserto, riuscì a raccogliere intorno a sé nu-

merosi seguaci, normalmente autonomi, per assalire le popolazioni vicine e opporsi agli schiavisti arabi e, in seguito, all'amministrazione coloniale britannica. Costruì una grande piramide di terra da cui faceva profezie. Alla sua morte gli succedette il figlio Gwek, che si rifiutò di collaborare con il governo coloniale. Deforme nel corpo, Gwek soleva stare sulla cima della piramide come posseduto, pronunciando profezie che annunciavano la fine dell'occupazione coloniale. Dopo pochi mesi fu ucciso e la piramide venne distrutta. Tra i Dinka, invece, si distinse all'epoca della Prima guerra mondiale come grande profeta Arianhdit, che morì nel 1948. Tutti i profeti dei Dinka erano Maestri della Lancia da Pesca e Uomini della Divinità, quindi erano insieme sacerdoti e profeti, dotati di poteri superiori a quelli dei semplici sacerdoti. I principali profeti dei Dinka hanno forse influenzato il culto profetico dell'acqua, sorto in Uganda al tempo della rivolta contro gli Inglesi, che si fondava sulla credenza secondo la quale, bevendo l'acqua divina, si sarebbero rapidamente allontanati tutti gli Europei e le loro armi.

Verso la fine del XIX secolo fra i Lugbara, nella parte meridionale dell'Africa orientale, dopo una serie di epidemie scoppiate fra gli uomini e il bestiame e come reazione alle invasioni degli Arabi e degli Europei che sconvolsero profondamente la vita locale, si sviluppò un culto dell'acqua chiamato Yakan. Lo sconvolgimento di una società tradizionalmente ordinata spinse la gente a rivolgersi a un famoso profeta, Rembe, che viveva a settentrione, nella popolazione dei Kakwa. Dapprima ottennero da lui soltanto acqua sacra; poi lo invitarono a trasferirsi nel loro territorio per restituire l'ordine alla società disorientata. Rembe dispensava ai suoi seguaci acqua impregnata di potere divino, promettendo che se l'avessero bevuta avrebbero assicurato il ritorno delle persone e degli animali morti (mettendo così in discussione l'antico culto degli antenati), avrebbero allontanato le malattie e i nuovi arrivati stranieri e, infine, sarebbero stati immuni alle pallottole. I seguaci venivano considerati tutti eguali, donne e uomini, vecchi e giovani, indipendentemente dalle differenze di clan, quasi a simboleggiare una società egualitaria primordiale come quella descritta nel mito delle origini. Il culto scomparve nel 1917, con l'arresto di Rembe, ma si dice che lo spirito Yakan che lo ispirava vaghi ancora oggi e sia pronto a ritornare. Come quasi tutti i profeti, anche Rembe cercò di costruire una società secondo il modello che veniva attribuito ai tempi delle origini: l'utopia futura coincideva con il paradiso del passato mitico.

L'usanza di bere collettivamente l'acqua divina era diffusa anche nel Tanganica centrale e sudorientale durante la rivolta dei Maji Maji (*maji* significa «acqua» in lingua swahili), che si sviluppò tra il 1905 e il 1907 contro l'amministrazione coloniale tedesca. La ribellione era stata iniziata da un veggente e profeta chiamato Kinjikitile, che era posseduto da una divinità, venerata da molte popolazioni della regione, chiamata Hongo. Chi beveva l'acqua di Kinjikitile era protetto dalle pallottole e sarebbe stato capace di rigettare i tedeschi in mare. Il movimento sfuggì di mano al suo profeta, che venne ben presto impiccato, ma la rivolta fu completamente sedata soltanto dopo un terribile massacro che colpì circa 250 mila uomini. [Vedi *KINJIKITILE*].

All'inizio del secolo scorso sorsero in Africa orientale numerosi altri movimenti profetici, come quello sviluppatosi tra i Giriama (un gruppo dei Mijikenda della regione costiera del Kenya) e guidato nel 1914 da profetesse, e quello di Nyabingi, nell'Uganda sudoccidentale, guidato anch'esso, fino alla metà degli anni '20 e anche oltre, soprattutto da donne. Questi due movimenti profetici erano nati come risposte religiose al governo straniero, ma ben presto divennero sempre più politicizzati, finché furono soffocati dal regime coloniale.

La maggior parte degli studi sugli sviluppi recenti che sono avvenuti in Africa orientale distinguono nettamente i fenomeni di conversione al Cristianesimo da questi movimenti profetici tradizionali e di fatto precristiani (con l'eccezione dell'Etiopia, politicamente e religiosamente cristiana fin dal IV secolo; ma il Cristianesimo di Etiopia non ha esercitato alcun influsso sulle altre regioni, essendone geograficamente separato). Spesso in questo modo si distingue, dall'esterno, tra religioni «vere» e religioni «false», dimenticando che, dal punto di vista delle popolazioni locali, una distinzione di questo genere è del tutto priva di senso. Gli osservatori esterni distinguono anche fra religioni «tradizionali» e grandi religioni a diffusione universale, ma qui la differenza è più significativa. Sia il Cristianesimo che l'Islam, infatti, sono di fatto interconnessi in una rete internazionale di rapporti economici, politici e anche religiosi, così che i loro fedeli fanno parte di comunità sopranazionali (e naturalmente largamente extra-africane), che hanno grande rilevanza per l'esistenza di persone di cultura e di *élite*. Essi sono, inoltre, religioni fondate sulla scrittura e quindi aperte a visioni temporali e spaziali e ad aree di conoscenza collocate in un mondo ormai più ampio, possibilità tutte assai meno accessibili a cosmologie tradizionali che sono di fatto limitate a particolari popolazioni locali.

Sembra ragionevole pensare che ci si converta a una nuova religione sia perché se ne condividono (teoreticamente o emotivamente) gli argomenti teologici, sia perché la si giudica meglio capace di affrontare le afflizioni dell'esistenza quotidiana rispetto alla fede tradizionale. In tutte le religioni tradizionali dell'Africa orientale il tema della guarigione e del benessere è sem-

pre stato particolarmente importante. Si aggiunga che quando i timori e le accuse di stregoneria e sortilegio raggiungono uno stadio critico, i fedeli si rivolgono ai profeti, i quali promettono di purificare la terra da questi mali. Perciò l'Africa orientale ha conosciuto molti nuovi movimenti profetici, cristiani e islamici i cui capi promettevano una nuova società, libera da stregoneria, malattie e povertà. Il messaggio cristiano, inoltre, così come è stato presentato dai missionari, si concentrava in modo speciale sul problema della salute, morale e fisica. Un altro tema è stato quello dell'istruzione. Fino all'indipendenza gran parte dell'organizzazione scolastica era controllata dalle missioni: per ricevere una istruzione di tipo occidentale e perciò entrare nel mondo moderno era necessario rivolgersi a una missione e diventare, almeno nominalmente, cristiano. Questa forma di conversione di carattere opportunistico non costituisce, evidentemente, una sincera conversione personale (che peraltro è forse impossibile valutare correttamente dall'esterno).

Le Chiese scissioniste, o separate, sono da tempo una caratteristica dell'Africa orientale. Nacquero in generale come reazione a quelli che sembravano (a ragione oppure a torto: ma non è una questione da discutere in questa sede) atteggiamenti arroganti da parte delle Chiese missionarie. Queste Chiese scissioniste dell'Africa orientale sembra si siano staccate più tardi rispetto a quelle di altre parti del continente. Esse si sono sviluppate in particolare nelle aree più densamente popolate, quelle che, per ovvie ragioni, furono per prime oggetto dell'interesse e dell'impatto coloniali, e dove più pesantemente si fecero sentire gli effetti dei cambiamenti venuti dall'esterno, della scarsità di terra e del conseguente sovraffollamento. I Kikuyu, i Luhya e i Luo del Kenya, i Chagga della Tanzania e i Ganda dell'Uganda sono in questo senso gli esempi più impressionanti, e tutte queste popolazioni posseggono una *élite* colta e le loro Chiese separatiste. Queste regioni, di conseguenza, hanno fornito ai loro Paesi la maggior parte dei rappresentanti politici e dell'*élite* economica e sociale.

L'Islam ha per molti secoli caratterizzato la storia dell'Africa orientale e fin dal Medioevo ha fatto parte del panorama religioso dell'Etiopia settentrionale, del Sudan e delle coste della Somalia e del territorio occupato da popolazioni di lingua swahili. La presenza islamica fu favorita, nel XVIII e XIX secolo, dall'impianto a Zanzibar dell'Impero coloniale dell'Oman: da lì la religione è poi penetrata nell'interno seguendo le vie del commercio e dei mercanti di schiavi. In alcuni casi intere popolazioni che vivevano lungo la costa si convertirono in massa all'Islam, come gli Yao (spesso per evitare di essere presi come schiavi, partecipando essi stessi alla loro tratta come soci degli Arabi); in altri casi la conversione all'Islam fu una scelta personale, soprattutto in alcuni insediamenti commerciali dell'entroterra, come Tabora e Ujiji in Tanganica (oggi Tanzania). I moltissimi musulmani provenienti da secoli dalle zone costiere del subcontinente indiano, inoltre, hanno diffuso l'Islam nelle città coloniali più moderne dell'entroterra. In generale, comunque, si deve dire che l'Islam ha avuto un influsso religioso piuttosto modesto nella maggior parte dell'Africa orientale, e che esso, una volta indebolitosi il potere del sultanato di Zanzibar, perse quasi completamente la sua spinta propulsiva.

Se consideriamo tutti insieme i *leader* profetici dell'Africa orientale, sia quelli cristiani che quelli musulmani, come appartenenti a una sola categoria di esperti religiosi, notiamo che, a partire dalla fine del XIX secolo, è possibile distinguere alcune fasi ben definite. La prima fase è quella che coincide con i primi effetti (epidemie e altri disastri) dell'amministrazione coloniale: in questo caso i nuovi profeti alla fine fallirono, sia come guide religiose che come capi politici (anche se gli spiriti che li guidavano sono spesso in qualche modo sopravvissuti fino ad oggi come spiriti che vagano liberi). La seconda fase si è realizzata nel secondo quarto del XX secolo, quando meno evidenti furono le motivazioni politiche e si attribuiva maggiore importanza alle problematiche collegate alle missioni: i missionari erano visti come agenti occulti del colonialismo e persino, nella loro attività di presentazione agli Africani, come traditori del messaggio cristiano. La terza fase e la quarta furono più o meno contemporanee, ma devono essere distinte. L'una comprendeva i movimenti guidati da profeti cristiani che volevano riformare le Chiese missionarie e fondare sette e Chiese sincretistiche o riformate: in questo atteggiamento si può vedere la prosecuzione del processo avviato nella fase precedente. L'altra ha visto l'emergere di *leader* più o meno apertamente politici durante il periodo delle lotte per l'indipendenza della prima decolonizzazione. L'autorità di questi *leader* politici ha avuto talora importanti aspetti messianici e carismatici, ma di questi non tratteremo in questa sede. Ritornando alla terza fase, essa è stata particolarmente importante perché ha costituito, in questa parte dell'Africa, un collegamento fra le religioni tradizionali e quelle universalistiche, in particolare il Cristianesimo. L'accettazione delle nuove credenze religiose, l'abbandono di quelle vecchie oppure la nascita delle varie forme di sincretismo nella regione sono eventi che naturalmente non sono accaduti nel vuoto sociale e storico e non possono considerarsi del tutto indipendenti dal passato tradizionale. Tutti coloro che, come individui, si muovono dalla religione tradizionale a quelle universalistiche (e talora viceversa) fanno sempre parte, tutti insieme, di un'unica comunità.

[Vedi anche *AFRICA, RELIGIONI DELL'*. Per la trattazione di particolari religioni dell'Africa orientale, vedi *BANTU DEI GRANDI LAGHI, RELIGIONE DEI*; *BANTU DELL'AFRICA ORIENTALE, RELIGIONE DEI; LUGBARA, RELIGIONE DEI; NUER E DINKA, RELIGIONE DEI*; *NYAKYUSA, RELIGIONE DEI*. Vedi anche *KWOTH*; *MULUNGU*; *NGAI*; e *NHIALIC*].

BIBLIOGRAFIA

Gli studi fondamentali sulle religioni dell'Africa orientale sono in genere monografie su singoli sistemi religiosi oppure su particolari popolazioni. La maggior parte degli autori sono antropologi, che hanno vissuto fra le popolazioni da loro studiate, ne hanno appreso la lingua e i modi di vita e possono, quindi, con cognizione di causa collocare le loro credenze e i loro riti nel corretto contesto sociale, culturale e storico. Tra essi segnaliamo, come classici: E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956 (trad. it. *I Nuer. I modi di vita e le istituzioni politiche di un popolo nilotico*, Milano 1992): sui Ner nilotici e del Sudan meridionale, in cui l'autore discute le complesse credenze sull'anima, sulla divinità, sul peccato, sul sacrificio e sul simbolismo religioso, collegando il tutto con la struttura sociale; e *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937 (trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1976): illustra essenzialmente le nozioni di causalità trascendente diffuse presso una popolazione «prescientifica» del Sudan sudoccidentale. G. Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford 1961, analizza con perspicacia e sottigliezza il rapporto fra le credenze e il sacrificio e lo sforzo dei Dinka (popolo vicino ai Nuer e con loro imparentato) per comprendere e dominare la loro esperienza del mondo «esterno». J. Middleton, *Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People*, London 1960, tratta in chiave più strettamente sociologica l'uso del rito, tra i Lugbara dell'Uganda (imparentati con gli Azande), nelle vicende quotidiane sociali e politiche. Monica Wilson, *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, London 1957; e *Communal Rituals of the Nyakyusa*, London 1959, trattano in dettaglio, nel loro contesto sociale, i diversi riti praticati dai Nyakyusa, una popolazione di lingua bantu stanziata nella Tanzania meridionale. B. Bernardi, *The Mugwe. A Failing Prophet*, London 1959, presenta una particolare cerimonia religiosa dei Meru, un ramo dei Kikuyu del Kenya centrale. A. Hamid M. el-Zein, *The Sacred Meadows*, Evanston/Ill. 1974, si occupa delle elaborate credenze e delle cerimonie della città di Lamu, sulla costa del Kenya, che è ufficialmente musulmana da molti secoli. F.B. Welbourn, *East African Rebels*, London 1961; e F.B. Welbourn e B.A. Ogot, *A Place to Feel at Home*, London 1966, espongono nei dettagli i vari movimenti religiosi delle Chiese scissioniste nell'Uganda meridionale e nel Kenya occidentale.

Propongono invece una comparazione fra alcune religioni locali dell'Africa orientale: B.C. Ray, *African Religions*, Englewood Cliffs/N.J. 1976 (buona introduzione generale, che dedica particolare attenzione alle religioni dei Nuer, Dinka, Shilluk, Ganda, Lugbara e Kikuyu); J. Middleton e E.H. Winter (curr.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London 1963; J. Beattie e J. Middleton (curr.), *Spirit Mediumship and Society in East Africa*, New York 1969 (due raccolte di saggi di diversi autori sulle religioni di diverse popolazioni africane); J. Spencer Trimingham, *Islam in East Africa*, London 1964 (utile panoramica generale); J.V. Taylor, *The Primal Vision*, London 1963 (breve ma valida introduzione alle religioni dell'Africa orientale dal punto di vista cristiano).

[Aggiornamenti bibliografici:

D.M. Anderson e D.H. Johnson, *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*, London 1995.

M. Ewel, *From Ritual to Modern Art. Tradition and Modernity in Tanzanian Sculpture*, Dar es Salaam 2001.

H.B. Hansen e M. Twaddle (curr.), *Religion and Politics in East Africa. The Period Since Independence*, London 1995.

M.E. Meeker, *The Pastoral Son and the Spirit of Patriarchy. Religion, Society and Person Among East African Stock Keepers*, Madison/Wis. 1989.

A. Oded, *Religions and Politics in Uganda. A Study of Islam and Judaism*, Nairobi 1995.

C.K. Omari, *God and Worship in Traditional Asu Society*, Erlangen 1990.

B. Ray, *Myth, Ritual and Kingship in Buganda*, New York 1991.

Th. Spear e Isaria N. Kimanbo, *East African Expressions of Christianity*, Athens/Oh. 1999.

Ch. Wrigley, *Kingship and State. The Buganda Dynasty*, New York 1996].

JOHN MIDDLETON

AKAN, RELIGIONI DEGLI. Gli Akan costituiscono un gruppo etnico che annovera dai cinque ai sei milioni di individui, la maggior parte dei quali parla una lingua nota come twi. Essi occupano la regione, coperta in prevalenza da foreste, del Ghana meridionale e della Costa d'Avorio orientale, compresa l'area costiera meridionale abitata dalla popolazione Fanti. Gli Akan nel passato erano suddivisi in una dozzina di regni indipendenti, il più noto dei quali era il Regno degli Ashanti (Asante), la cui capitale era Kumase, nel Ghana centrale.

Gli Akan sono per la maggior parte abitatori della foresta, e la loro sussistenza si basa principalmente sull'igname e altre radici commestibili, nonché sul banano platano, sulla palma da olio e su altri vegetali. Cacao, olio di palma, oro e legname costituiscono da sempre le principali esportazioni, assicurando un alto tenore di vita. Il modello di insediamento è di tipo urbano: ogni città è sede di un re o di un capo e nel territorio compreso tra le varie città sorgono moltissimi villaggi rurali.

Gli Akan si suddividono in otto clan (*abusua*) matrilineari, le cui diramazioni si sono sparse in tutti i regni akan; teoricamente esogamici, i clan non sono unità

corporative né politiche. I rami locali dei clan si ripartiscono in discendenze matrilineari o «case», che sono i gruppi domestici e residenziali di base, detentori delle proprietà. A questa organizzazione matrilineare s'intreccia quella dei gruppi patrilineari non corporativi, noti come *ntoro* tra gli Ashanti; nella maggior parte delle regioni, però, questi raggruppamenti godono oggi di un'importanza assai minore che in passato.

Gli Akan credono che ciascun uomo sia composto da tre elementi: il sangue (*mogya*), che deriva dal clan matrilineare e dal quale dipende la sua condizione sociale; il carattere, o personalità, che deriva dal clan patrilineare; e l'anima (*kra*), che proviene dalla divinità e costituisce il destino dell'individuo (*nkrabea*). Si ritiene che tra padre e figlio sussista un legame spirituale e che il *sunsum* (spirito) del padre garantisca al figlio forza e protezione in caso di attacco o di pericolo. Vi è un certo grado di confusione e di contraddizione sul significato dei termini *sunsum* e *kra*, ma è certo che essi non sono sinonimi. Il *kra* è un elemento permanente della persona umana, che è libero di tornare alla terra degli antenati soltanto dopo la sua morte, benché possa temporaneamente allontanarsi durante il sonno o in caso di malattie gravi. Di solito il *kra* ha un atteggiamento protettivo: quando una persona scampa a una malattia o a un incidente, ella compie in genere offerte al suo *kra* per esprimere gratitudine per la sua purificazione e per assicurarsi ulteriore prosperità. In tale rito l'individuo viene di solito accompagnato da un bambino che condivide lo stesso giorno *kra*, ossia che è nato nello stesso giorno della settimana (si pensa, infatti, che chi nasce nello stesso giorno della settimana ha lo stesso *kra*). Nessuno è in grado di cambiare il proprio destino, anche se si crede che gli stregoni o i nemici gelosi possano attaccare l'anima di una persona.

Le popolazioni degli Akan sono state da sempre in contatto con i musulmani del Sahara, ma l'impatto religioso dell'Islam si è dimostrato piuttosto debole. Anche le potenze coloniali europee hanno toccato queste popolazioni nella loro espansione dalla costa all'interno del continente a partire dal XV secolo, e così i missionari cristiani dall'inizio del XIX secolo. L'impatto coloniale fu assai pesante, alimentato soprattutto dal desiderio di oro e di schiavi. Nonostante la penetrazione coloniale e la prolungata esposizione alle diverse influenze economiche, politiche, educative e religiose, tuttavia, le religioni tradizionali degli Akan hanno resistito con forza fino all'età contemporanea. Sebbene vi siano grandi diversità tra i vari regni akan, tra di essi permangono molte somiglianze nella cosmologia e nelle pratiche religiose. La grande mobilità di interi ampi segmenti della popolazione, dei luoghi di culto e dei singoli fedeli, inoltre, ha portato alla diffusione in tutta la regione di molti tratti religiosi comuni.

La religione degli Akan non conosce molti miti di rilievo, a parte quello che spiega la separazione tra la divinità e gli uomini. Questo mito narra di come l'Essere supremo, Nyame, si infastidì al rumore provocato da una donna degli Ashanti intenta a pestare il *fufu* (igname o platani macerati e triturati) in un mortaio di legno, tanto da finire per allontanarsi dall'umanità. [Vedi *NYAME*]. Secondo un'altra versione, invece, furono i bastoni adoperati dalle donne per triturare il *fufu* la causa dell'allontanamento di Nyame: maneggiando bastoni molto lunghi, le donne, ogni volta che preparavano il *fufu*, colpivano con le estremità Nyame lassù nel cielo, spingendolo sempre più in alto. Esistono, inoltre, moltissimi miti locali che spiegano le origini dei diversi clan e migliaia di proverbi e di aforismi caratterizzati da riferimenti religiosi.

L'Essere supremo. L'Essere supremo, che assume vari nomi, tra i quali Nyame, Onyankopon e Odomankama, è ritenuto onnisciente e onnipotente, creatore di tutto il mondo e datore della pioggia e del sole. Egli è nato di sabato e, insieme con la dea della terra Asase Yaa, nata di giovedì, viene esplicitamente invocato in ogni preghiera, benché siano di solito gli antenati e le divinità che mediano tra lui e l'uomo. Accanto a tutte le case degli Ashanti vi è un piccolo altare dedicato a Nyame, costituito da una pentola collocata sulla forcella di un particolare albero (*Nyame dua*, albero del dio). Altari di forma assai simile si possono trovare anche in altri regni akan, anche se ormai soltanto nei villaggi più remoti; in questi casi, tuttavia, la ciotola appesa alla forcella dell'albero del dio contiene di solito un *suman* protettivo di un qualche tipo.

Gli antenati. Gli antenati (*asaman* o *asamanfo*) vivono insieme in un luogo separato, dietro a un'alta montagna o al di là del fiume. Essi vedono ciò che fanno i vivi in terra e possono aiutarli in caso di bisogno, ma anche punirne le contese e le malefatte provocando malattie e persino la morte. Gli antenati dei fondatori di ciascuna linea di discendenza vegliano sui membri del gruppo e li sostengono, mentre gli antenati della linea di discendenza regnante custodiscono e aiutano sia i membri del gruppo regnante stesso, sia tutti gli altri membri della città.

Quando gli spiriti degli antenati di una stirpe matrilineare vengono invocati durante i riti – gli antenati possono essere contattati in ogni luogo e in ogni momento – essi trovano temporaneo riposo, come su un altare, sopra alcuni seggi neri, anneriti con sangue e altre sostanze. I seggi neri della stirpe reale sono del tutto simili per aspetto e funzione a quelli delle altre stirpi, ma sono considerati più sacri e più potenti. Questi seggi neri vengono conservati in un luogo ad essi deputato all'interno della proprietà di famiglia o del palazzo. Vi sono elaboratissime cerimonie funebri destinate ai capi,

che prevedono osservanze particolari e, un tempo, anche sacrifici umani di massa.

Le offerte di libazioni possono essere presentate agli antenati in qualsiasi momento da chiunque voglia metterli a parte di eventi importanti, ma l'utilizzo del seggio nero è appannaggio esclusivo del capo della stirpe. Di solito i seggi neri sono tenuti in ordine da funzionari che non appartengono alla stirpe reale, ma sono imparentati con il sovrano per linea paterna. Nel contatto con gli antenati non è previsto propriamente il ruolo di *medium* (*okomfo*), benché accada occasionalmente che qualcuno sia da loro posseduto.

L'anno è suddiviso in nove periodi rituali, ciascuno di quarantadue giorni, che cominciano tutti con un giorno chiamato *adae*. In questa giornata si celebrano alcune divinità e si venerano gli antenati attraverso il seggio nero, che viene accuratamente ripulito e infine unto. Tutti i regni degli Akan conoscono una importante celebrazione annuale, nota con vari nomi, tra cui Apo o Odwira. Questa complessa cerimonia consiste in una serie di azioni rituali che prevedono la purificazione dai peccati e dalle impurità accumulati durante l'anno precedente, l'unzione degli altari delle divinità e dei seggi neri degli antenati, la celebrazione delle primizie stagionali (da cui deriva il nome di «festa dell'igname») e il rinnovamento del potere del re e, di conseguenza, del regno.

Le divinità. Gli Akan distinguono tra due principali tipi di divinità: gli *abosom* (singolare, *obosom*) e gli *asuman* (singolare, *suman*). Benché essi condividano essenzialmente lo stesso genere di potere, i primi sono descritti come «grandi» e personificati, mentre gli altri sono «piccoli» e impersonali. E tuttavia un *obosom* percepito come debole può talora essere classificato come un *suman*, e viceversa. Si crede, inoltre, all'esistenza di piccoli esseri che abitano nella foresta e hanno i piedi rivolti all'indietro (*mmoatia*) e di giganti spaventosi (*sasabonsam*).

Gli *abosom* sono centinaia e possono essere invocati individualmente oppure in gruppo. Essi vengono detti «figli di Dio» o «messaggeri di Dio» e sono identificati con laghi, fiumi, rocce e altri elementi della natura. Generalmente si ritiene che siano in grado di curare le malattie e i problemi sociali, smascherare le streghe e testimoniare la verità dei fatti; al contempo, però, aver a che fare con loro costituisce un pericolo, perché hanno poteri distruttivi e spesso atteggiamenti capricciosi. Gli *abosom* vagano senza sede, ma possono stabilirsi temporaneamente sugli altari in forma di vasi d'argilla per l'acqua, fagotti di stoffa o mucchietti di cibi consacrati dentro contenitori di ottone. Gli specialisti rituali che realizzano il «possesso» di una divinità sono detti *osofo* oppure *obosomfo*, mentre i *medium* (*okomfo*), che vengono a loro volta posseduti da una divinità, sono considerati, indipendentemente dal loro sesso, le «mogli» del dio.

Gli *asuman* sono oggetti fatti dall'uomo nei quali risiedono poteri mistici. Essi vanno dai piccoli amuleti non antropomorfi che contengono poteri magici a quelli maggiormente personalizzati che assomigliano agli *abosom*. In genere gli *asuman* occupano un posto subordinato rispetto agli *abosom* nella gerarchia delle divinità e agiscono semplicemente come loro messaggeri. Vengono invocati per i problemi quotidiani e i loro poteri sono più specifici di quelli degli *abosom*.

La popolarità di ciascuna divinità è suscettibile di oscillazioni se non produce risultati efficaci: quando un altare ufficiale viene abbandonato e non viene sostituito, si realizza di fatto una perdita di patroni e l'altare verrà detto «secco». Le divinità più potenti, invece, possono attrarre fedeli anche da grandi distanze. Gli *aduru* rappresentano sia la medicina occidentale, sia i rimedi tradizionali a base di erbe. Ad essi non viene fatta nessuna offerta e non sono personificati. Benché la terminologia legata alla classificazione di queste entità (*abosom*, *asuman* e *aduru*) sia chiara, nella pratica sono molto frequenti le sovrapposizioni e le ambiguità.

In tutte le società degli Akan la malattia, l'infertilità e la morte prematura sono particolarmente importanti. Per i piccoli disturbi e per le fratture ossee si consultano in genere gli specialisti delle erbe, ma, poiché spesso la malattia colpisce la persona nel suo complesso e non pare essere semplicemente una condizione fisica, ci si rivolge ai *medium* affinché scoprano se le infermità o le morti ripetute nella stessa famiglia non siano piuttosto causate da un antenato, da una divinità o da altri agenti. Le persone di elevato livello sociale temono, in particolare, di essere avvelenate dalle «cattive medicine». Gli operatori della stregoneria sono soprattutto donne: esse operano in accordo con il mondo spirituale e possono attaccare soltanto i membri delle proprie famiglie.

Cristianesimo e Islam. Nel secolo scorso sono comparsi e si sono diffusi diversi culti contrari alla stregoneria. Il più notevole fu, all'inizio del XX secolo, il culto Abirewa, seguito più recentemente dal Tigare e da altri culti provenienti da settentrione. Anche alcuni nuovi culti cristiani hanno conosciuto alterne fortune, attirando un grande numero di seguaci delle tradizionali Chiese protestanti o cattoliche (piuttosto che di quelle pentecostali o spiritualiste), ma anche delle antiche divinità locali.

La crescente influenza del Cristianesimo (legata anche al diffondersi della scolarizzazione di tipo occidentale, della produzione del cacao e del commercio) nelle regioni meridionali e dell'Islam in quelle settentrionali hanno assai indebolito la partecipazione attiva al culto degli *abosom* e degli *asuman* tanto che, in certi casi, tali

culti sono del tutto scomparsi con la morte dei loro ultimi seguaci. Oggi i tribunali civili sostituiscono gli altari degli *abosom* nella risoluzione dei conflitti. Più tenace è, invece, la fede negli antenati, legata com'è alla società matrilineare e alla regalità. Occorre sottolineare che in nessun caso il Cristianesimo ha sostituito del tutto la religione tradizionale: l'uno e l'altra coesistono fianco a fianco, in una relazione complessa e problematica. Poiché il Cristianesimo è collegato, nella maggior parte dei regni, alle istituzioni scolastiche, e quindi, in ultima analisi, alla ricchezza, esso è divenuto la religione di maggiore prestigio. I culti tradizionali continuano perché la maggior parte delle persone li considera ancora il sistema più efficace di fede, quello che continua a fornire un significato per la realtà del mondo. Molti considerano le divinità tradizionali ancora potenti, e dunque influenti sul comportamento morale, e alcuni tipi di riti tradizionali sono tuttora percepiti come necessari. I sovrani, i capi e buona parte dei funzionari del palazzo e dei vari clan partecipano alle pratiche religiose tradizionali come parte formale dei loro compiti politico-religiosi. Questa situazione probabilmente perdurerà fintanto che si manterranno le istituzioni monarchiche, anche se molti dei riti sono condannati dalle Chiese cristiane.

BIBLIOGRAFIA

Le opere classiche sulla religione degli Akan sono i due studi di R.S. Rattray, *Ashanti*, Oxford 1923, rist. 1969; e *Religion and Art in Ashanti*, Oxford 1927, rist. 1969; e inoltre J.B. Danquah, *The Akan Doctrine of God*, 1944, 2ª ed. London 1968, che pure lasciano molto a desiderare in fatto di contenuti e di analisi. Le fonti migliori sono K.A. Busia, *The Ashanti of the Gold Coast*, in D. Forde (cur.), *African Worlds*, London 1954, Hamburg-Oxford 1999 (rist. in facsimile), pp. 190-209; Margaret Joyce Field, *Search for Security*, London 1960; M. Fortes, *Kinship and the Social Order*, Chicago 1969; M. McLeod, *On the Spread of Anti-Witchcraft Cults in Modern Asante*, in J. Goody (cur.), *Changing Social Structure in Ghana*, London 1975, pp. 107-17.

[Aggiornamenti bibliografici:

D. Ayim-Aboagye, *The Psychology of Akan Religious Healing*, Abo 1997.

E.K. Braffi, *The Akan Clans. Totemism and «NTON»*, Kumasi 1992.

A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality. On Becoming Ancestors*, Trenton/N.J. 1997.

R.B. Fisher, *West African Religious Traditions. Focus on the Akan of Ghana*, Maryknoll/N.Y. 1998; S. Owoahene-Acheampong, *Inculturation and African Religion. Indigenous and Western Approaches in Medical Practice*, New York 1998.

In italiano segnaliamo:

P. Amrouche-L. Kouyate et al. (curr.), *Gli ori degli Akan. Gioielli e spiritualità da un antico regno*, Genova 2006 (Catalogo della mostra tenuta a Genova dal 7 aprile al 18 giugno 2006).

V.L. Grottanelli, *La stregoneria akan vista da un autore indigeno*, s.l. 1969.

M. Pavanello, *Prospettive di studi akan. Saggi in memoria di Vinigi L. Grottanelli*, Roma 1998.

S. Boni, *Le strutture della disuguaglianza. Capi, appartenenze e gerarchie nel mondo akan dell'Africa occidentale*, Milano 2003].

MICHELLE GILBERT

AMMA è il dio supremo del popolo dei Dogon del Mali. Secondo il mito della creazione dei Dogon, Amma esisteva in forma di uovo, le cui quattro clavicole, unite tra loro, formavano quattro angoli contenenti i quattro elementi: terra, aria, fuoco e acqua. Dopo un primo tentativo di creazione non riuscito, Amma pose al proprio interno un seme e, pronunciando sette parole creative, lo fece vibrare e fece sì che esso si ingrandisse fino a trasformarsi in un'immagine umana. Amma divise in due l'uovo creando due placente, in ognuna delle quali pose dei gemelli, una coppia di maschi e una coppia di femmine. Questi gemelli erano emanazioni dirette e figli di Amma. Tuttavia, uno dei gemelli maschi, Yurugu (conosciuto anche come Ogo), desideroso di avere per sé una femmina, ruppe la placenta e tentò di ripetere la creazione di Amma. Nello strappo, Yurugu portò via un pezzo di placenta che divenne la terra. Non essendo riuscito a ripetere la creazione, né a trovare una compagna, Yurugu si accoppiò con la terra ma, così facendo, la corruppe, poiché accoppiandosi con essa si era accoppiato con la sua stessa madre.

Amma tentò di risanare la creazione facendo dell'altro gemello maschio, Nommo, il signore dell'universo. Da Nommo, Amma creò altri quattro spiriti Nommo, che furono gli antenati dei Dogon. Gli spiriti Nommo e gli antenati discesero in terra su un'arca piena di tutto ciò che era necessario al risanamento della creazione. Con essi arrivarono la luce e la pioggia purificatoria, e attraverso di essi Amma creò tutte le cose – gli esseri umani, gli animali, le piante – per mezzo del seme che ognuno di loro portò con sé. Queste quattro coppie di Nommo generarono le quattro divisioni dei Dogon e l'organizzazione sociale dell'umanità. Amma risanò ulteriormente la creazione trasformando Yurugu in un animale, chiamato «volpe pallida», che vaga per la terra in cerca della sua controparte femminile. La «volpe pallida» lascia dei segni sulla terra perché siano interpretati dagli indovini, ma è Nommo che dirige e guida l'umanità. Quasi tutti gli eventi importanti nella vita dei Dogon sono preceduti dalla divinazione, che è dominio di Yurugu.

Così Amma ha guidato l'universo attraverso la creazione, la rivolta di Yurugu e la parziale restaurazione da parte di Nommo. L'eredità del disordine di Yurugu –

oscurità, sterilità, incesto e morte – è controbilanciata dalla luce, dalla pioggia e dalla fertilità istituite da Nommo. Yurugu rappresenta quindi la notte, e a lui appartengono i luoghi aridi e disabitati della terra. Per i Dogon, quindi, la creazione è caratterizzata da elementi complementari come il maschile e il femminile, cui si aggiunge l'elemento dei gemelli. Il buon ordine della creazione di Amma ha la sua controparte nel disordine della creazione di Yurugu.

BIBLIOGRAFIA

M. Griaule e Germaine Dieterlen, *The Dogon of the French Sudan*, in D. Forde (cur.), *African Worlds*, London 1954, pp. 83-110. Breve ma eccellente introduzione alla religione dei Dogon, che colloca la mitologia e la religione di questo popolo in un più ampio contesto culturale.

M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris 1948 (trad. it. *Dio d'acqua. Incontri con Ogotemmeli*, Torino 2002).

JAMES S. THAYER

ANIMA (concezioni nelle religioni primitive). Mentre nel contesto cristiano l'anima umana è concepita e valutata in relazione al corpo, nel pensiero tradizionale delle cosiddette società arcaiche si ammette l'esistenza di un potere immanente, di un principio vitale, di un dinamismo individualizzato, non solo nell'uomo, ma anche in altri esseri materiali e biologici. Si immagina che tutto ciò che si muove, tutto ciò che ha vita, sia dimora di una o più anime.

In questa sede tratteremo essenzialmente di ciò che concepiamo come principio spirituale dell'essere umano, prototipo degli «esseri-forze» della natura, e non degli spiriti, degli dei o dei geni più o meno antropomorfizzati, né dei poteri che si suppone abbiano, come substrato costante, i minerali, gli animali o i vegetali.

L'essenza dell'anima è il potere, al punto che il potere, l'anima e la vita diventano categorie intercambiabili. Ma a proposito delle società tradizionali non possiamo veramente parlare né di unicità dell'anima, né di concetti omogenei e sempre precisi. Gli equivalenti linguistici di cui facciamo uso restano molto approssimativi. Dal momento che l'idea di anima è raramente oggetto di trattazione metafisica in queste società, risulta difficile stabilire se ciò che gli aborigeni designano come «spirito dell'uomo», o come «spirito nell'uomo» corrisponda a realtà separate, a funzioni distinte della stessa realtà o a potenzialità intrinseche a una determinata sostanza. Nondimeno, il fatto che l'uomo primitivo si ritenga un essere illimitato per quanto riguarda le potenzialità fisiche, dimostra che egli esamina se stesso per impadronirsi della propria essenza nascosta, che va molto al di là del suo corpo.

Nelle spiegazioni relative all'argomento, osserviamo il costante interesse per il dettaglio concreto e il rifiuto delle astrazioni, che si risolvono in corrispondenza tra pluralismo ontologico e pluralità di fenomeni; ma nulla viene rappresentato come puramente materiale o puramente spirituale. Il carattere quantitativo del potere dell'anima viene accentuato da questa pluralità di anime personali e dall'identificazione del grado di forza di cui ciascun individuo dispone, ad esempio, nel suo rapporto con gli spiriti maligni, nel suo potere generativo e nell'influenza che esercita sopra i suoi simili. Ciascuno di questi poteri individuali tende a liberarsi e a manifestarsi in modo indipendente: ad esempio, attraverso il cuore nelle gesta eroiche in battaglia o attraverso la mente nella saggezza della parola. L'anima non appare mai come pura essenza, ma viene identificata negli oggetti e negli esseri attraverso cui si manifesta. Il suo potere può variare da individuo a individuo e anche nello stesso individuo nel corso della vita.

Elaborazioni teoretiche. La maggior parte degli etnologi della religione si sono interessati ai problemi relativi all'anima, ma furono E.B. Tylor (*Primitive Culture*, 1871) e Lucien Lévy-Bruhl (*L'âme primitive*, 1927) a formulare le principali teorie in merito. In *The Golden Bough*, James Frazer si mantenne in linea con le concezioni di Tylor. R.R. Marett, criticando sia Tylor che Frazer, coniò il termine *animatismo*, per descrivere la tendenza della mente a considerare gli oggetti inanimati come viventi e dotati di sensazioni e di volontà proprie.

Secondo Tylor, uno tra i primi a proporre una teoria sulla religione primitiva, l'evoluzione dei sistemi religiosi si originò da un primitivo animismo, definito come credenza in esseri spirituali. La nozione di anima sorse dalla fusione dell'idea di un principio vitale con un doppio, o fantasma impalpabile, che aveva il potere di separarsi dal corpo cui assomigliava. La credenza in un doppio-fantasma traeva origine dall'esperienza di immagini indipendenti di individui distanti o defunti, che si manifestavano in sogni notturni o in fantasie diurne.

Ma gli studi storico-religiosi non hanno convalidato le ipotesi di Tylor. È stato dimostrato che la sua interpretazione progressiva (credenza in un doppio, attribuzione di un'anima ad animali e poi a oggetti, culto degli antenati e degli spiriti, feticismo, idolatria, politeismo, monoteismo) non è corretta; l'importanza da lui attribuita, per l'origine del mito e della religione, alle rivelazioni ricevute in sogno è stata contestata; e l'evidenza storica prova che il monoteismo apparve assai prima di quanto Tylor pensasse.

Secondo Lévy-Bruhl, l'anima primitiva va vista come parte di un principio unico. Tutti gli esseri fungono da veicoli e da incarnazioni, diversamente specificate, di una forza anonima e impersonale che la sociologia ha reso popolare con il nome melanesiano di *mana.* La partecipazione al *mana,* che è al tempo stesso sostanza, essenza, forza e unità di qualità diverse, conferisce a cose ed esseri un carattere sacro e misterioso che anima la natura e mantiene l'interazione fra tutte le sue parti. La credenza in un'essenza comune a certi esseri ed oggetti è stata definita totemismo. Ma Lévy-Bruhl vide anche le anime come poteri multipli e variabili, distribuiti nell'universo in maniera disuguale. Accanto alle forze-emanazioni e ai poteri della natura si collocano le forze-esseri, le anime personificate, dotate di intelligenza e di volontà.

Va tuttavia sottolineato che sia Lévy-Bruhl che Marett sbagliano nel concludere che i primitivi concepiscono come animato tutto ciò che si trova in natura, anche se credono che qualunque cosa serva come strumento di animazione in circostanze specifiche. L'idea che tutto sia anima è una costruzione teoretica. L'idea che l'anima individuale non esista e che si fonda con il cosmo o con il gruppo risulta del pari erronea, perché, da un lato, l'identificazione dell'uomo con il mondo vegetale, animale o divino non esclude la differenziazione di poteri e, dall'altro, l'anima collettiva (o lo spirito della famiglia) appare, per molte popolazioni africane (i Kikuyu del Kenia, ecc.) del tutto distinta dall'anima individuale.

Anche l'idea che il pensiero primitivo ignori ogni tipo di dualismo che separi il corpo dall'anima non trova conferma. Numerosi esempi mostrano che esiste una distinzione notevole tra l'elemento corporeo e la diversità di quelle entità spirituali che per comodità chiamiamo «anime», entità che possono avere una corporeità o che, come il doppio dell'ego, costituiscono ciò che Frazer chiamava l'«anima esterna».

Varietà dell'anima. In mancanza di termini più adatti e più vari, utilizziamo qui il termine *anima* al singolare, per riferirci a concezioni differenti fra loro più di quanto lo siano Shintō e Cristianesimo; *anima* indica spesso, nel caso di un singolo essere vivente, entità molteplici, che gli stessi popoli autoctoni distinguono per spiegare ciò che considerano forze spirituali indipendenti. Dal momento che le credenze di un gruppo etnico possono contraddire quelle di un altro, risulta difficile immaginare una tipologia valida per tutto un continente o anche solo per una vasta area culturale; di conseguenza, sembra più appropriato illustrare la diversità delle anime – la complessità e l'ambiguità di queste credenze – con alcuni esempi.

I Fang del Gabon distinguono sette tipi di anima: 1) *eba,* principio vitale situato nel cervello, che scompare dopo la morte; 2) *nlem*, il cuore, sede della coscienza, che ispira gli atti dell'uomo e con lui scompare al momento della morte; 3) *edzii*, di carattere individuale, che dopo la morte conserva una sorta di individualità; 4) *ki* (o *ndem*), simbolo dell'individuo e al tempo stesso forza che lo perpetua dopo la disincarnazione; 5) *ngzel*, principio attivo dell'anima finché questa è nel corpo; 6) *nsissim*, ombra ed anima insieme; 7) *khun*, spirito disincarnato, che può apparire come un fantasma.

Da questo esempio si vede che l'anima non viene mai concepita come sostanza amorfa; piuttosto, viene rappresentata da organi funzionali (cervello, cuore), attraverso immagini (ombra, fantasma), simboli (nome, segno della personalità), o dalle sue attività. La differenziazione delle anime può anche avvenire in relazione a criteri etici o sessuali o alle loro modalità di azione.

Gli Mbua del territorio del Rio Branco in Brasile (il litorale di San Paolo) credono che in ciascun individuo esistano un'anima benefica e un'anima malefica, che si manifestano attraverso la comunicazione, ovvero attraverso il discorso e un processo impulsivo paragonabile alla telepatia. Inoltre, c'è un terzo tipo di anima, chiamata *ñeê*, che costituisce il nucleo iniziale della personalità ed ha il ruolo di spirito protettivo. Quest'anima resta vigile mentre gli uomini dormono nella foresta; ma a differenza dell'angelo custode, non è un essere distinto dall'uomo. Se le tre anime abbandonano simultaneamente il corpo, la persona muore. I Mossi del Burkina Faso (Alto Volta) credono che la morte provenga dalla separazione nell'anima (*siga*) di due princìpi indivisibili, uno maschile (*hirma*) e l'altro femminile (*tule*).

Mircea Eliade ha osservato che gli Aborigeni australiani riconoscono due anime distinte: il vero ego, che preesiste all'individuo e gli sopravvive, forse attraverso la reincarnazione, come credono alcune tribù; l'anima-trickster, che si manifesta nei sogni, resiste alla definitiva separazione dal corpo e, dopo la morte, può sopravvivere nel corpo di un'altra persona. Gli uomini devono eseguire riti particolari per difendersi dall'anima-trickster.

Quest'ultimo esempio suggerisce una distinzione, fondamentale per molti teorici della cultura primitiva: la distinzione tra anima-sostanza, che anima il corpo e si colloca temporaneamente nei centri vitali o nei prodotti della sua attività (saliva, sudore, sangue, sperma, lacrime) e anima esterna, che è a sua volta plurima e i cui differenti aspetti corrispondono a varie funzioni particolari.

Anima interna. Wilhelm Wundt definì «anime organiche» le potenzialità di parti specifiche del corpo (testa, cuore, fegato, occhio). Ma se l'anima viene denominata in base ai punti in cui esplica il suo potere, è nel complesso di tutto il corpo che troviamo la sostanza dell'anima.

Tra le espressioni corporee di dinamismo vitale, un posto privilegiato viene assegnato al sangue e alla respirazione. In un mito degli Iurak dell'Asia centrale, il mondo viene distrutto da un fuoco causato dalla morte di un albero sacro; cadendo, l'albero sparge il suo sangue, che si riversa sulla terra, tramutandosi in fuoco mentre scorre.

Così, la disanimazione del centro del mondo produce (come conseguenza) la disanimazione di tutti gli esseri. La respirazione è concepita al tempo stesso come segno della vita e come suo principio. Il potere del respiro tra i Celti era tale che durante la battaglia di Druin Damghaire il druido Mog Ruith, col solo respiro, trasformò i nemici in pietre. [Vedi *SOFFIO VITALE*].

Si pensa che anche nello sperma risieda una forza vitale spirituale. I rapporti sessuali costituiscono il simbolo e il mezzo della continuità della forza vitale nell'uomo. Dire a un vecchio africano che non possiede più «forza» equivale a dirgli esplicitamente, da un lato, che è impotente, dall'altro che non è più capace di generare. Infine, va notato che certe potenzialità straordinarie del corpo possono essere presenti come conseguenza di possessione da parte di un potere superiore.

Anima esterna. Questo termine designa i poteri dell'anima situati all'esterno del corpo. Frazer ne parlò diffusamente in *The Golden Bough*. Scoprendo in sé potenzialità che gli sembrano superiori a quelle presenti nelle sue prestazioni fisiche ordinarie, l'uomo manifesta la tendenza a concettualizzare tale superiorità all'esterno piuttosto che all'interno del proprio corpo.

Definiamo quindi anima esterna ciò che può abbandonare il corpo durante un sogno o, talvolta, due o tre anni prima della morte fisica (Africa: Dogon, Serer, Kongo); ciò che solitamente vive nel doppio di un animale (totem), nel doppio di un uomo, nell'ombra; ciò che si manifesta attraverso il discorso e il ritmo in relazione all'«altro da me» (l'anima della comunicazione).

Allo stesso modo le popolazioni indigene delle isole Banks temono che sopraggiunga la morte se si guarda la propria immagine riflessa nell'acqua di una caverna. Se il defunto non ha un'ombra, può essere egli stesso un'ombra e spaventare chi lo vede come fantasma. Un individuo può attaccare un altro usando un'ombra come intermediario. I Sotho dell'Africa meridionale credono che un coccodrillo possa catturare un passante afferrandone l'ombra sulla superficie dell'acqua. Ma in questo contesto la parola *ombra* viene usata in senso figurato, per designare un qualche aspetto interiore che è come la sua *ombra* – chiaramente individuale e da quello separabile – ma al tempo stesso immateriale, nonostante si manifesti per mezzo di una sostanza materiale. E un esempio dell'espressione concettuale di se stessi tramite oggetti accessibili ai sensi.

Il «doppio» (in alcune culture identificato con l'ombra, in altre distinto da essa) è un secondo «io», unito all'individuo in modo misterioso. Può morire con l'individuo, o può essere catturato e distrutto da una strega, la cui azione provoca nella vittima una malattia mortale (credenza diffusa nell'Africa occidentale). Nell'isola di Mota, Melanesia, il termine *tamaniu* indica una specie di doppio, relativo a qualunque animale misticamente connesso con l'uomo. Agli uomini è vietato mangiare il *tamaniu*. Uomo e animale si proteggono e si influenzano vicendevolmente con profonda solidarietà, ma in questo caso il doppio non presenta le stesse caratteristiche dell'originale.

Il fatto che alcuni poteri dell'uomo siano rappresentati dai capelli e dalle unghie, che continuano a crescere per breve tempo dopo la morte e vengono simbolicamente trasportati e sepolti, divenendo oggetto di funerali di famiglia qualora una persona cara muoia in terra straniera o il cadavere sia intrasportabile (per esempio, nella civiltà del Benin), non esprime la credenza che l'anima viva nei capelli e nelle unghie. Questi sono, piuttosto, considerati alla stessa stregua della placenta, che, nella maggior parte dell'Africa, viene ugualmente sepolta – si pensa, cioè, che siano resti di vita e di potere.

Le anime degli animali, come le anime delle cose (ad esempio, una statuetta) possono anche entrare in relazione simbolica e partecipe con l'anima umana, ma un animale – un uccello che vola via, una mosca che ci entra in un orecchio, un serpente che uccide – può anche diventare la sede temporanea dell'anima esterna dell'uomo. Si immagina che stregoni e streghe possiedano, in misura variabile, la facoltà di trasferirsi, di vivere in un doppio, di trasformarsi per raggiungere la persona sulla quale desiderano agire. Talvolta il doppio (ad esempio l'*aklama* degli Ewe del Togo) è concepito come una specie di spirito tutelare, un consigliere su questioni relative alla fortuna dell'individuo, che suggerisce una buona azione o il modo per evitare un incidente.

Origine dell'anima. L'anima può derivare da uno spirito onnipotente, dalla Madre Terra, o da geni particolari; può anche essere ricevuta in dono, conquistata o scelta.

Tra gli Ewe del Togo – che usano i termini *luvo* («sostanza dell'anima») e *gbogbo* («respiro della vita») – l'individuo, prima dell'incarnazione, esiste come spirito e, insieme al creatore supremo Mawu-Lisa, sceglie il proprio destino. Si ritiene che questa scelta si compia nel campo chiamato *bome*, il luogo dell'esistenza prenatale, una sorta di serbatoio di vite stagnanti e infantili dove la madre primordiale, Bomeno, scava l'argilla con cui modellare il neonato, che invierà nel grembo delle donne. I miti relativi all'origine di ciascun indivi-

duo introducono le nozioni di scelta iniziale della vita (*gbetsi*), di riproduzione di un carattere (*kpoli*) e di reincarnazione di un antenato (*dzoto*).

I Bambara del Mali credono che l'uomo possieda anime gemelle, chiamate *ni* e *dya*, dategli dalla divinità Faro. Il *tere*, che rappresenta il carattere, la coscienza e la forza, è dato all'uomo dalla divinità Pemba. Infine, è dalla divinità Mousso Koroni Koundyé che ciascun individuo riceve il suo *waso*, forza maligna che risiede nel prepuzio o nella clitoride e che scompare nel momento della circoncisione o della clitoridectomia.

Per alcune popolazioni la generazione dell'anima non è opera di una divinità esterna all'uomo; è piuttosto attraverso metodi tradizionali che si può ottenere un'anima come potere. Così, durante la loro esistenza, le popolazioni Jivaroan dell'Ecuador cercano di ottenere un'anima, chiamata *arutam wakani*, che nessuna violenza fisica, veleno o magia simpatetica possono uccidere. La ricerca di quest'anima, che avviene intorno all'età di sei anni, comprende un pellegrinaggio a una cascata sacra, il digiuno e la cattura di un'anima errante durante la visione di grandi animali in lotta. L'individuo avverte allora un irresistibile desiderio di uccidere. L'atto dell'uccisione porta all'acquisizione dell'anima delle vittime e conferisce in tal modo poteri soprannaturali aggiuntivi. Coloro che possiedono un'anima *arutam* e vengono uccisi con mezzi comuni o soprannaturali possono, al momento della morte, formarsi un'anima vendicativa chiamata *muisak*, che esce dalla bocca del cadavere per uccidere a sua volta l'uccisore. Si immagina che ciascun individuo, indipendentemente dal sesso, possieda anche un'anima ordinaria (*nekas wakan*), relativamente passiva; quest'anima è rappresentata dal sangue e si crede che l'emorragia costituisca addirittura una perdita dell'anima. Ma il *nekas wakan* è di interesse solo secondario a confronto dell'*arutam wakani* e del *muisak*.

Gli Yoruba della Nigeria credono che la forza possa essere ingerita e che questo cibo contenga le caratteristiche di un'anima. Così il nuovo re di Ifẹ dovette mangiare il cuore, ridotto in polvere, del suo predecessore, al fine di incorporarne l'essenza della regalità.

Destino dell'anima. La migrazione dell'anima rappresenta l'estrema conseguenza della libertà di movimento attribuita alle entità spirituali. Infatti, la maggior parte delle popolazioni primitive crede che un tipo di anima si separi dal corpo nei sogni, ma alcune altre pensano addirittura di raggiungere uno stadio di leggerezza corporea mediante l'estasi.

Così i Tupi-Guarani del Brasile credono che, danzando ininterrottamente e osservando uno stretto digiuno, diverranno tanto leggeri da raggiungere la «terra senza male», oltre i mari, dove resteranno eternamente giovani, liberi dalla fatica e dalle prove dell'esistenza.

La maggior parte delle cosiddette società primitive crede che, dopo la morte, gli antenati vivano in un altro mondo, parallelo o simile a quello dei vivi. La pratica di seppellire armi e cibo nelle tombe può essere fatta risalire al Musteriano, all'uomo di Neanderthal, mentre nel Paleolitico superiore i morti venivano solitamente ricoperti di ocra rossa, simbolo di vita e forse di resurrezione.

Molte popolazioni africane credono che un antenato, identificato tramite la divinazione o per qualche caratteristica specifica, pur vivendo nella terra degli spiriti, possa reincarnarsi in un neonato e a volte anche in diversi neonati, soprattutto gemelli.

Una volta separatesi dal corpo dopo la morte, alcune anime possono scomparire, altre possono raggiungere vari mondi dell'aldilà. Per esempio, un'anima si indirizza verso il luogo in cui vivono gli antenati; un'altra si trasmette come forza vitale ai discendenti, di solito ai nipoti. Lo spettro rimane accanto al cadavere come un doppio, o appare ai vivi nel sonno.

A proposito delle forme di vita nell'aldilà, è significativo un esempio tratto dai Dakota. Il dio del cielo Skan assegna ad ogni individuo, al momento della nascita, quattro tipi di anima. 1) *Nagi*, lo spirito che controlla le azioni degli esseri umani fino alla morte, quando lascia il corpo per attendere il giudizio di Skan; se il *nagi* lo merita, si unisce al mondo degli spiriti (*wanagi tamakoce*), altrimenti viene condannato a vagare senza fine. 2) *Niya*, il soffio vitale, che, pur se immateriale, si rende visibile quando lo voglia, dà vitalità al corpo, facendogli distinguere ciò che è benefico da ciò che è dannoso e lo aiuta a esercitare il suo influsso su altri uomini. Il *niya* può lasciare il corpo umano, ma se contemporaneamente lo abbandona anche il *nagi*, ne segue la morte. Dopo la morte, il *niya* rende testimonianza sul ruolo del *nagi* e partecipa al giudizio di quest'ultimo. 3) *Nagiya*, l'ombra, il doppio esterno, responsabile delle azioni soprannaturali. Un uomo posseduto dal *nagiya* di un orso, ad esempio, avrà il carattere di un orso. Il *nagiya* permette anche la comunicazione tra animali e uomini. 4) *Sicun*, lo spirito custode, che non è mai visibile e viene emanato dai *wakan kin* («spiriti superiori»), perché l'uomo reagisca in modo diverso dagli animali. Dopo la morte, ritorna da dove è venuto.

Quasi dovunque il viaggio dell'anima nell'oltretomba implica una graduale purificazione attraverso una serie di prove (attraversare un corso d'acqua, salire al cielo per mezzo di una fune, ecc.). La destinazione finale è la terra dell'anima, descritta come uno spazio celeste o come un luogo sotterraneo, una radura o un deserto, o come un luogo privo di ogni caratteristica sensibile. Nelle isole Salomone si dice che l'aldilà sia un Paese lontano e al tempo stesso una caverna vicina.

L'idea che i morti riposino nell'ovest, dove il sole tramonta, o sottoterra, o nelle paludi, non contraddice l'idea della loro vicina, ma invisibile presenza.

Che l'individuo continui ad esistere in una nuova condizione non significa che l'anima sia creduta immortale. La vita può avere un movimento circolare e ciclico che la morte non interrompe, a patto che si compiano correttamente i riti della sepoltura (della cremazione nelle isole Salomone), le lamentazioni, le preghiere per il defunto e le offerte sacrificali. I popoli primitivi non parlano di vita eterna, ma di vita molto lunga, un tipo di esistenza simile a quella che i defunti hanno trascorso sulla terra. Il comportamento, buono o cattivo, come anche le modalità del decesso, determinano in larga misura il potere postumo. Tra i Fon del Dahomey l'individuo morto per un fulmine, per annegamento o di lebbra non può mai assurgere alla dignità di antenato, e tra i Tongan della Polinesia solo i nobili sono veramente immortali. Presso altre popolazioni, alcuni antenati possono innalzarsi al rango di divinità.

Per alcuni, la mutilazione impedisce all'anima di un defunto di compiere azioni dannose (Inuit di Bering); per altri, i poteri malefici dell'anima di uno stregone vengono distrutti bruciandone il corpo (Ganda dell'Uganda). Mentre prosegue la sua esistenza nell'altro mondo, il defunto può essere presente altrove, come spettro o fantasma (Raketta della Nuova Guinea) o sotto forma di animale (di lucertola tra i Samoani, di pitone tra i Kamba dell'Africa orientale). Anche se invisibili, le anime dei defunti possono apparire nei sogni oppure a quegli esperti che ne conoscono i desideri e possono in tal modo intercettarne i messaggi.

Riepilogo. Nelle religioni delle società primitive l'anima non costituisce necessariamente la forma particolareggiata di una forza soprannaturale generale e indifferenziata; non è nemmeno il genio che risiede in una realtà materiale, né l'archetipo unico dell'ego o della persona in quanto entità morale e giuridica. Molte società credono nell'esistenza di più anime in uno stesso individuo, ciascuna con una funzione distinta. Generalmente viene attribuita maggior importanza al potere di animazione (*anima*) che alla facoltà di rappresentazione (*animus*). La nozione che qualche elemento spirituale della persona sopravviva dopo la morte è quasi generale.

BIBLIOGRAFIA

Centre National de la Recherche Scientifique, *La Notion de personne en Afrique noire*, Paris 1981 (2ª ed.).

A.E. Crawley, *The Idea of the Soul*, London 1909.

J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, riv. e ampl., London 1911-1915 (3ª ed.). Ridotta a cura di T.H. Gaster come *The New Golden Bough*, New York 1959 (trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, I-III, Torino 1965).

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975).

L. Lévy-Bruhl, *L'Âme primitive*, Paris 1927 (trad. it. *L'anima primitiva*, Torino 1949, 1990).

R.R. Marett, *The Threshold of Religion*, London 1915 (3ª ed.).

E.B. Tylor, *Primitive Culture*, 1871, I-II, New York 1970.

CLAUDE RIVIÈRE

AXUMITI, RELIGIONE DEGLI. La comparsa della prima civiltà negli altopiani dell'Etiopia risale al V secolo a.C., probabilmente portata da popoli di lingua semitica provenienti dall'Arabia meridionale, i quali introdussero in Etiopia molte tradizioni culturali e artistiche dell'antica Saba. Si insediarono inizialmente a Yeha (anticamente chiamata Ava) e nella zona circostante, vicino alla moderna Adwa. Nei primi secoli dell'era cristiana i centri di potere si spostarono verso nord ad Axum, che rimane ancora oggi il centro religioso più importante d'Etiopia. Al culmine della loro potenza, i sovrani di Axum estesero il proprio controllo a occidente, fino alla valle del Nilo, e ad oriente, fino all'altopiano dello Yemen. Il Regno di Axum si convertì al Cristianesimo nel IV secolo, molto prima di qualsiasi altra regione dell'interno dell'Africa.

Si sa relativamente poco della religione dell'Etiopia precristiana. Si possiedono solo informazioni frammentarie tratte dagli autori classici, dalle stele erette in occasione di qualche vittoria dai sovrani axumiti e dai resti archeologici. Alcuni particolari si possono inoltre dedurre dal confronto con le religioni, meglio conosciute, dell'Arabia meridionale.

Durante il periodo Yeha, la religione etiopica sembra non differenziarsi molto da quella di Saba. Le maggiori divinità erano quelle tipiche della religione semitica rappresentate dalla triade del Sole, della Luna e di Venere. Nel periodo axumita comparve una triade in qualche modo differente, costituita da Ashtar (Venere), il dio del mare Behr e il dio della terra Medr. Il sole era una divinità femminile, conosciuta con il nome, proveniente da Saba, di Zat-Badar. Con l'espansione del potere militare axumita il dio della guerra Mahram assunse un'importanza sempre crescente e divenne una speciale divinità tutelare dei sovrani axumiti.

A Yeha, Axum e in altre città della provincia vi erano templi e altari dedicati alle diverse divinità principali. L'architettura religiosa dei templi seguiva da vicino la tradizione dell'Arabia meridionale: gli edifici erano costruiti su una piattaforma elevata a gradoni e vi si accedeva attraverso una scalinata monumentale. Sono

sopravvissuti pochissimi particolari dell'interno di questi templi, ma i muri esterni erano ornati con vari motivi decorativi costituiti da pannelli a bugnato o incassati. Esternamente vi erano stele e ripiani per le offerte, molti eretti per commemorare le vittorie militari di particolari sovrani. A quanto pare, durante le celebrazioni per la vittoria si tenevano regolarmente sacrifici animali e umani.

I monumenti più straordinari dell'architettura religiosa axumita sono le grandi stele di pietra erette sulle tombe di molti sovrani. Sono scolpite in maniera elaborata e assomigliano a dei grattacieli in miniatura, con una porta finta alla base e, sopra, molte file di finestre finte. Sono tuttavia, prive di iscrizioni. Sottoterra, i sovrani defunti erano seppelliti in grandi camere mortuarie scavate nella roccia, che però sono state talmente depredate nei secoli che in esse non sono mai state ritrovate offerte. Per questo motivo, e in assenza di iscrizioni, è difficile formarsi un'idea del ruolo che il rituale funerario svolgeva nella vita religiosa degli antichi Etiopi.

BIBLIOGRAFIA

Non esiste uno studio di carattere generale sulle religioni dell'antica Etiopia. Si possono trovare resoconti divulgativi molto brevi in J. Doresse, *L'Empire du Prêtre-Jean. L'Éthiopie antique*, I, Paris 1957, pp. 138-40; e in J. Doresse, *Ethiopia*, London 1959, pp. 21-27. La descrizione più dettagliata degli antichi templi e altari scoperti attraverso gli scavi archeologici è senz'altro quella fornita da D. Krencker in *Ältere Denkmäler nordabessiniens*, Berlin 1913. Per una breve descrizione divulgativa dei templi e di altri monumenti religiosi, cfr. D. Buxton, *The Abyssinians*, New York 1970, pp. 86-97.

[Aggiornamenti bibliografici:

S. Burstein (cur.), *Ancient African Civilizations. Kush and Axum*, Princeton/N.J. 1998.

S. Munro-Hay, *Aksum. An African Civilization of Late Antiquity*, Edinburgh 1991.

D.W. Phillipson, *Ancient Ethiopia. Aksum, Its Antecedents and Successions*, London 1998.

D.W. Phillipson, *Archaeology of Aksum Ethiopia, 1993-7*, London-Oxford 2000].

WILLIAM Y. ADAMS

BAMBARA, RELIGIONE DEI. I Bambara, la più importante popolazione del gruppo etnico dei Mande, sono attualmente circa 1,5 milioni di persone. Dediti all'agricoltura, vivono nella Repubblica del Mali su entrambe le sponde del fiume Niger, dalla capitale Bamako, a nord-est, fino a Mopti. L'agricoltura e la religione tra i Bambara sono strettamente collegate tra loro. La divinità principale dei Bambara, per esempio, è concepita come un seme dal quale sono nate altre tre «persone» divine e, infine, l'intero creato. La teologia e la religione dei Bambara sono piuttosto complesse. Esse comprendono alcune concezioni religiose assai elaborate, che vengono trasmesse oralmente dai sapienti della popolazione senza peraltro essere codificate in forma scritta.

L'Essere supremo e la creazione. I Bambara credono in un unico dio, Bemba, o Ngala, creatore di tutte le cose e, in qualche modo, creatore anche di se stesso come quaternità. Questa quaternità è formata da Bemba, Mousso Koroni Koundyé (o Nyale), Faro e Ndomadyiri: gli ultimi tre corrispondono ai quattro elementi – aria, fuoco, acqua e terra. Prima della creazione Bemba era chiamato Koni ed era, in un certo senso, «pensiero» (*miri*) nel vuoto; egli è, peraltro, anche lo stesso «vuoto» (*lankolo*). Perciò non può essere percepito dagli uomini attraverso i sensi. La sua esistenza si manifesta come forza: un turbine, un pensiero, una vibrazione che porta i segni di tutte le cose non create.

Bemba creò il mondo in tre fasi, ciascuna corrispondente a uno degli altri tre esseri divini. Nella prima fase, chiamata *dali folo* («creazione dell'inizio»), venne creata la nuda terra. La divinità, in questa fase, è conosciuta come Pemba e si manifesta sotto la forma di un seme dal quale nasce una acacia (*Balanza*). Ma questo albero ben presto si secca, crolla a terra e finisce per decomporsi. Sopravvive soltanto un moncone di legno oblungo, chiamato Pembélé: si tratta di una manifestazione della divinità, che impasta il legno marcio con la propria saliva e forma Mousso Koroni Koundyé (la «piccola vecchina dalla testa bianca»), che è la prima donna e diventa la sua sposa. Sebbene associata con aria, vento e fuoco, Mousso Koroni Koundyé genera le piante, gli animali e gli uomini. Ma poiché la sua persona è instabile, le sue creazioni sono realizzate con fretta, disordine e confusione.

La seconda fase della creazione, chiamata *dali flana* («seconda creazione»), porta ordine ed equilibrio. Essa è guidata dalla divinità Faro, un essere androgino generato dal respiro di Bemba e identificato con l'acqua, la luce, la parola e la vita. Faro attribuisce a ogni creatura e a ogni cosa il suo posto nel mondo, uno spazio fisico, così come una posizione in relazione agli altri esseri e alle altre cose. Ma in questa fondamentale attività, tuttavia, egli si ferma un attimo prima di realizzare la distinzione tra le cose.

Questa distinzione nel creato si deve a Ndomadyiri, il fabbro divino, antenato eponimo di tutti i fabbri. Il suo compito principale è appunto quello di separare e distinguere le cose le une dalle altre: di ottenere, in un certo senso, un «discorso» comprensibile a partire dal pensiero della creazione. È associato con la terra (dalla quale ha origine il cibo) e con gli alberi (che producono rimedi per le malattie).

L'Essere supremo dei Bambara, dunque, esiste innanzitutto come una sorta di deposito di energia, per poi manifestarsi come le quattro «persone» che danno luo-

go alla creazione facendosi carico ciascuna di una diversa fase. In questo modo la creazione procede dalla confusione alla chiarezza, dall'inintelligibile all'intelligibile.

Culto degli antenati e culto dei *dasiri*. Soltanto coloro che hanno condotto una vita esemplare e sono morti in modo «naturale» (non dovuto a stregoneria) possono diventare antenati. Un antenato deve aver raggiunto un'età avanzata e aver vissuto una vita irreprensibile da un punto di vista etico, religioso, sociale e intellettuale. Prima che sia possibile celebrare i riti del culto degli antenati, ogni generazione deve provvedere a separare i vivi dai morti.

Per placare l'antenato vengono offerti cibi non fermentati (ad esempio acqua, saliva, noci di cola, misture di farina di miglio e acqua). Questi di solito precedono offerte più raffinate come birra di sorgo e sangue. Si ritiene che la birra «ecciti» l'antenato e lo allontani dalla noncuranza nei confronti dei viventi. Il sangue, solitamente ricavato da polli o capre sacrificati, rappresenta la comunione tra i vivi e i morti. Il luogo del culto cambia a seconda dell'antenato, ma entrambi i lati della porta d'entrata della capanna sono punti privilegiati.

L'antenato fondatore è tenuto in maggiore stima rispetto agli altri antenati. La sua superiorità è evidente nel culto dei *dasiri*, un gruppo di spiriti legati ai luoghi, simili al *genius loci*, scelti dall'antenato fondatore durante la costruzione del villaggio. In ogni raggruppamento umano ci sono due tipi di *dasiri*: uno fisso (un albero, una roccia) che funge da *axis mundi* del villaggio, e uno mobile, rappresentato da un animale selvatico o domestico (sono esclusi gli uccelli). Offerte ai *dasiri* vengono fatte ogni volta che un membro della comunità si trova in difficoltà o capita un importante evento familiare. Le vittime sacrificali sono sempre bianche, colore che simboleggia la calma e la pace.

Società iniziatiche e vita spirituale. La vita religiosa dei Bambara si manifesta soprattutto durante le epifanie, o manifestazioni rituali, delle sei società iniziatiche: N'domo, Komo, Nama, Kono, Tyiwara e Korè. Insieme esse forniscono ai loro membri una educazione intellettuale, morale e religiosa completa (secondo l'ideale di perfezione dei Bambara).

La società N'domo, aperta ai soli bambini non circoncisi, insegna l'origine e il destino degli uomini. Il momento culminante delle cerimonie annuali della società N'domo è costituito da una rappresentazione sacra in cui un bambino androgino balla mantenendo il più completo silenzio. Vestito in modo che nessuna parte del suo corpo sia visibile, il danzatore indossa una maschera di legno dai tratti umani e con le corna. La società N'domo comprende cinque classi, ciascuna delle quali rappresenta una delle altre società iniziatiche. Il passaggio da una fase all'altra prefigura l'accesso dell'adepto alle società Komo, Nama, Kono, Tyiwara e Korè. Nella sua struttura, così come nelle sue cerimonie, la società N'domo cerca di rispondere, simbolicamente, alle seguenti domande: che cos'è l'uomo? Da dove viene? Qual è il suo destino? Le risposte sono: è androgino; viene da dio; il suo destino è di tornare a dio.

Dopo l'iniziazione nella società N'domo, i bambini dei Bambara vengono circoncisi. L'operazione ha un duplice scopo: eliminare la loro femminilità (rappresentata dal prepuzio), portandoli così a cercare il sesso opposto nel matrimonio, e introdurre in loro il desiderio della conoscenza. Una volta raggiunti questi obiettivi, i bambini possono chiedere di entrare nella società Komo, il cui scopo è quello di rivelare loro i misteri della conoscenza.

Le varie società iniziatiche Komo si fondano su danze eseguite da individui mascherati e su sacrifici offerti agli altari della società. La maschera caratteristica della danza della società Komo raffigura una iena. Le sue fauci mettono in evidenza la schiacciante forza dell'animale, simbolo della conoscenza. È bene notare che la conoscenza, così come viene rappresentata dalla società Komo, costituisce un'entità del tutto autonoma, indipendente e lontana dall'uomo e che «discende» su di lui soltanto nel momento in cui egli la acquisisce. Per questa ragione la maschera della società Komo viene indossata sopra la testa, come un elmo, e non davanti alla faccia, a coprire il volto.

La società Nama istruisce i propri adepti a proposito dell'unione tra spirito e corpo, tra uomo e donna, tra bene e male. Le cerimonie di iniziazione riguardano in particolare l'unione tra uomo e donna nel matrimonio e la dualità costituita da bene e male (con il male rappresentato dalla stregoneria). La società Komo si occupa dei problemi della dualità umana in modo più approfondito. Essa analizza, in particolare, l'unione di pensiero e corpo, unione che dà vita alla coscienza.

La quarta società, Tyiwara, insegna ai propri adepti l'agricoltura e il lavoro nei campi. Essa attribuisce un significato particolare al rapporto tra il sole e la terra che fornisce il nutrimento agli uomini. Durante la celebrazione annuale di questa società, la crescita di piante commestibili, e della vegetazione in generale, viene rappresentata in modo rituale da due danzatori in una particolare *performance*, carica di simbolismo cosmico.

L'ultima società iniziatica è la Korè. Essa fornisce conoscenze sulla spiritualizzazione e sulla divinizzazione dell'uomo: l'iniziato, in altri termini, impara come assomigliare a dio, cioè come diventare «immortale». La sua complessa liturgia iniziatica si protrae per più settimane per due anni consecutivi. La società, alla fine, segnala il raggiungimento della conoscenza che assicura la salvezza. Ma il termine *salvezza* non va inteso in sen-

so cristiano: la salvezza, per i Bambara, consiste nella capacità di tornare sulla terra rinascendo all'interno del lignaggio del proprio clan. Le reincarnazioni continuano fino a quando i discendenti conservano la memoria e praticano il culto dell'antenato. Le cerimonie Korè sono celebrate ogni sette anni.

I Bambara credono che seguendo i precetti della loro religione – non soltanto assistendo alle cerimonie religiose, ma partecipandovi – sia possibile vincere la morte e diventare uguali a dio. Questo tipo di immortalità, proposto al fedele dalla società Korè, esprime la finalità spirituale della religione dei Bambara, il cui scopo è quello di far partecipare il credente all'essenza divina. Il fedele, tuttavia, non gode della presenza di dio in eterno: il suo destino è di reincarnarsi continuamente, in modo da poter far ritorno al proprio clan. Il suo contatto con dio dopo la morte è come un breve, lieve «tocco»: egli sarà unito permanentemente al creatore soltanto quando tutte le reincarnazioni all'interno del suo clan saranno concluse.

BIBLIOGRAFIA

La più completa e attuale indagine sulla religione dei Bambara rimane Dominique Zahan, *The Bambara*, Leiden 1974 (Iconography of Religions, 7/2, che non soltanto offre una ricca e originale analisi dell'iconografia dei Bambara, ma fornisce una nuova visione sui riti e sulle istituzioni di questo popolo. Uno studio fondamentale di due delle società iniziatiche e della vita mistica dei Bambara si trova in Dominique Zahan, *Sociétés d'initiation bambara. Le N'domo, le Koré*, Paris 1960; della società Tyiwara, invece, si occupa Dominique Zahan, *Antilopes du soleil. Art et rites agraires d'Afrique noire*, Wien 1980, uno studio approfondito sul ruolo religioso del bestiario dei Bambara. Ottima introduzione alla società iniziatica Komo è Germaine Dieterlen e Y. Cissé, *Les Fondements de la société d'initiation du Komo*, Paris 1972. Su alcuni dei miti di creazione dei Bambara cfr. Solange de Ganay, *Aspects de mythologie et de symbolique bambara*, «Journal de psychologie normale et pathologique», 42 (1949), pp. 181-201; *Notes sur la théodicée bambara*, «Revue de l'histoire des religions», 135 (1949), pp. 187-213; Solange de Ganay e Dominique Zahan, *Un enseignement donné par le* komo, in *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris 1978, pp. 151-85; Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion bambara*, Paris 1951, Bruxelles 1988. Vedi anche Germaine Dieterlen, *Mythe et organisation sociale au Soudan Français*, «Journal de la Société des Africanistes», 25 (1955), pp. 39-76; e *Mythe et organisation en Afrique occidentale*, «Journal de la Société des Africanistes», 29 (1959), pp. 119-38.

[Aggiornamenti bibliografici: Y. Cissé, *La Confrérie des Chasseurs Malinke et Bambara. Mythes, Rites et Recits Initiatiques*, Paris 1994; S.A. Djata, *The Bamana Empire by the Niger. Kingdom, Jihad and Colonization, 1712-1920*, Princeton/N.J. 1997].

DOMINIQUE ZAHAN

BANTU DEI GRANDI LAGHI, RELIGIONI DEI. Il termine *Bantu dei Grandi Laghi*, così come viene impiegato qui, comprende numerose popolazioni che vivono tra i Grandi Laghi dell'Africa centro-orientale e parlano lingue bantu strettamente imparentate tra loro. Il loro territorio include alcune delle regioni africane più densamente popolate, l'Uganda a sud del Nilo Vittoria, il Ruanda, il Burundi, e buona parte della Tanzania nordoccidentale. Prima dell'indipendenza la maggior parte di quest'area era suddivisa in numerosi regni tradizionali, i più grandi dei quali erano Ruanda e Burundi a sud e le quattro monarchie ugandesi di Buganda, Bunyoro, Toro e Ankole a nord. Nel territorio della Tanzania c'era una dozzina circa di unità più piccole ma strutturalmente simili. La maggior parte degli abitanti di questi territori si dedicava all'agricoltura, ma in molte zone una minoranza proprietaria di bestiame, chiamata Huma, o Hima, a nord e Tutsi a sud, costituiva una aristocrazia dominante ed ereditaria.

Oggi la maggior parte della popolazione locale è, almeno nominalmente, cristiana; è presente anche una consistente minoranza musulmana. Nella regione, tuttavia, i culti indigeni sono ancora piuttosto diffusi e notevolmente omogenei tra loro.

Le potenze spiritiche. Tutte le popolazioni della regione possiedono l'idea di Essere supremo, conosciuto come Imana a sud, Ruhanga nelle aree settentrionali di lingua nyoro, Katonda in Uganda; gli ultimi due nomi significano «creatore». In alcuni miti la gerarchia della struttura sociale sopra menzionata viene attribuita direttamente a lui, il che, in qualche modo, ha probabilmente favorito un atteggiamento di accettazione della subordinazione da parte dei meno privilegiati. Il dio creatore, comunque, riproducendo un modello familiare, dopo aver creato il mondo, se ne dichiarò deluso e si ritirò dall'attiva partecipazione alle vicende umane. Per questo motivo non esistono templi o sacrifici a lui dedicati (con l'eccezione, forse, del Regno di Buganda), come invece accade per gli altri dei. A differenza delle potenze spiritiche minori, inoltre, l'Essere supremo non è il destinatario di nessun culto di carattere spiritistico. Egli è comunque considerato in genere benevolo nei confronti degli uomini, per cui occasionalmente riceve ringraziamenti e preghiere.

Assai più importanti per la vita di tutti i giorni sono gli spiriti potenti conosciuti come *embandwa* o *emandwa*. I più famosi sono quelli che formano un gruppo di dei-eroi i cui nomi sono ben conosciuti in tutta la regione. Nelle zone meridionali essi sono collegati con un sovrano semimitico chiamato Ryangombe; in quelle settentrionali con una assai vaga dinastia di sovrani i cui membri sono chiamati *cwezi*. Queste figure eroiche sono protagoniste di una ricca mitologia: talvolta vengo-

no presentati come i primi discendenti del creatore, talvolta, invece, provengono da un lontano Paese. In entrambi i casi, comunque, erano grandi guerrieri, protagonisti di straordinarie imprese. Erano accompagnati da un seguito di parenti e servi, tra cui le loro donne. Come gli dei della Grecia antica, alcuni di loro erano identificati con specifici aspetti della realtà naturale: Wamara con la pioggia e con i fiumi, Kagoro con il lampo e il tuono, Mulisa con la gestione delle mandrie di bestiame, Mugasa con i Grandi Laghi, e così via.

Alla fine questa razza di antichi eroi scomparve dalla terra. Alcuni dicono che gli *cwezi* furono inghiottiti nel profondo di uno dei laghi della zona; di Ryangombe, invece, si racconta che sia stato ucciso da un bufalo selvatico durante una battuta di caccia. Qualunque sia stato il loro destino, comunque, si attribuisce a loro il dono dell'attività spiritica. Questo beneficio comprendeva sia la possessione sia le capacità paranormali dello spiritismo. Lo spirito che possiede, mentre è «nella testa» del *medium*, può entrare in comunicazione con il vivente all'interno di un contesto condiviso di valori e di credenze. Secondo la tradizione, questi culti erano (e sono) rivolti specialmente a questi dei-eroi, che ancora oggi sono considerati essenzialmente benefici, soprattutto per quanto riguarda la fecondità umana. Nel Regno di Bunyoro e in alcune aree vicine gli *cwezi* erano chiamati *embandwa* «bianchi», dove il colore bianco indica purezza e benedizione. Si può dire che questi culti tradizionali, basati sugli *cwezi* a nord e su Ryangombe e i suoi compagni a sud, costituiscano il nucleo delle religioni dei Bantu dei Grandi Laghi.

Molti altri spiriti di origine non umana e talvolta straniera possono essere contattati attraverso i riti medianici. Nelle aree settentrionali questi spiriti sono a volte conosciuti come gli *embandwa* «neri», e comprendono spiriti associati con la boscaglia, con alcune malattie, oppure con alcuni territori confinanti. Nell'area dei Grandi Laghi (come altrove in Africa) alcuni potenze spiritiche evidentemente più recenti sono intervenute a rappresentare nuove e formidabili forze di ogni tipo, come malattie finora sconosciute, manifestazioni della tecnologia occidentale (automobili, aeroplani, addirittura carri armati), così come qualità astratte come l'«Europeità». Tutti questi elementi e molti altri sono stati rapidamente incorporati nei culti medianici.

Oltre all'Essere supremo e all'ampia e crescente varietà degli spiriti *embandwa*, ci sono gli spiriti dei morti. I culti rivolti agli spiriti dei morti non sono necessariamente culti degli antenati. Un culto degli antenati, infatti, riguarda gli antenati deceduti di una stirpe, che sono normalmente concepiti come una collettività e sono ritenuti direttamente interessati al benessere dei loro discendenti. Tracce di questi culti si possono ancora trovare in alcune parti della regione dei Grandi Laghi, ma essi non hanno mai l'importanza dei culti ampiamente sviluppati che sono stati descritti, per esempio, presso alcune popolazioni dell'Africa occidentale.

Il culto rivolto agli spiriti dei morti è comunque assai importante nella regione. Si pensa che gli spiriti abbandonino gli uomini al momento della loro morte. Dispersi dal vento, tali spiriti sono talvolta associati a un vago oltretomba, e si ritiene possano causare morte, malattie o altre calamità a coloro che li hanno offesi o insultati mentre erano vivi. Gli spiriti non sono necessariamente parenti o affini delle loro vittime, anche se questo accade sovente. Poiché è facile che all'interno di una cerchia parentale sorgano controversie, si pensa che queste, dopo la morte, possano facilmente trasformarsi in vendette degli spiriti. Chiunque, insomma, muoia con un motivo di rancore nei confronti di qualcuno può «lasciare in eredità uno spirito» per ottenere vendetta.

Nell'area dei Grandi Laghi, comunque, gli spiriti dei morti sono considerati piuttosto malevoli che benevoli, più preoccupati di punire che di premiare. Sono temuti piuttosto che riveriti, anche se, quando non è possibile esorcizzarli, è preferibile rimanere in buoni rapporti con loro. In ogni caso si deve far ricorso ai culti di possessione.

Culti. In genere la gente fa ricorso ai culti come risposta a qualche disgrazia e, quando le cose vanno male, il primo passo è consultare immediatamente un veggente o indovino. Costui (o costei), utilizzando una tra le tante tecniche a sua disposizione, probabilmente attribuirà il problema a uno spirito *embandwa*, allo spirito di un defunto oltraggiato, oppure alla stregoneria. Se si scopre che il responsabile è uno spirito *embandwa* o lo spirito di un defunto si prospettano due possibilità. Se lo spirito è quello di uno sconosciuto (o di un parente molto lontano), oppure se l'afflizione è attribuibile a uno spirito minore, come quello che può essere inviato da uno stregone, ci sono due tecniche rituali speciali per esorcizzarlo e distruggerlo o almeno distoglierlo per sempre dalla vittima designata.

Invece gli *embandwa* più importanti e gli spiriti dei parenti più stretti non possono essere trattati in modo così sommario. La persona afflitta può venire iniziata al culto di quello spirito, assumendo per lui la funzione di *medium* umano. In questo modo si stabilisce un rapporto duraturo tra l'individuo e lo spirito, rapporto che di tanto in tanto deve essere rafforzato da ulteriori riti di possessione. Nel corso di queste cerimonie si pensa che la potenza che realizza la possessione sia in grado di comunicare con i viventi attraverso il *medium*, il quale entra, nel corso del rito, in stato di *trance*. Lo spirito in genere esordisce annunciando la propria identità, poi

saluta e viene salutato da tutti i presenti. Prosegue spiegando che cosa lo abbia offeso e chiede cibo e bevande – offerta che dovrebbe essere fatta sul momento, mentre lo spirito è «nella testa del *medium*». Oppure può chiedere che gli venga sacrificata o dedicata una mucca o una capra, o che gli venga costruita una capanna. Nel caso si tratti di un parente stretto, lo spirito talora richiede la riconciliazione tra i membri della sua famiglia. Prima di «lasciare la testa» del *medium*, lo spirito, infine pacificato, benedice in genere tutti i presenti e promette loro per il futuro buona fortuna e soprattutto più figli. Queste sedute spiritiche sono sempre occasioni di rappresentazioni vivaci e drammatiche, con suoni di tamburo, danze e canti speciali; i *medium*, in genere, parlano la lingua degli spiriti che li possiedono ed eseguono i gesti che a quelli appaiono più appropriati.

Durante la possessione i *medium* sembrano essere in uno stato di *trance* e, in seguito, spesso affermano di non ricordare che cosa sia successo mentre erano posseduti. D'altra parte, numerose testimonianze dirette, provenienti da varie parti della regione, indicano che la dissociazione completa viene molto raramente (o forse mai) raggiunta: il *medium*, dunque, quasi sempre «fa scena». Ma ciò non significa, propriamente, che essi siano disonesti: la commedia che recitano è una commedia religiosa, è «un dramma liturgico», come dice Luc de Heusch. Questi culti, insomma, oltre a fornire un mezzo rituale per influenzare entità divine altrimenti non controllabili, sono di fatto anche occasioni di rappresentazione e di intrattenimento drammatico.

L'ammissione ai culti richiede un complesso (e costoso) ciclo di riti di iniziazione, che spesso durano parecchi giorni e culminano nella possessione del novizio da parte dello spirito interessato. Lo schema dell'iniziazione al culto è abbastanza costante e ripetitivo nell'intera regione. Dapprima viene sottolineato il cambiamento di *status* dell'iniziato: egli (o più spesso ella) nasce nuovamente in una nuova famiglia, spesso quella dello stesso *medium*, e questa rinascita viene simbolicamente rappresentata. In seguito è necessario imparare i segreti dell'appartenenza al culto: alla novizia, in particolare, viene spesso insegnato come simulare la possessione e la medianità, anche se, come si diceva, queste condizioni non vengono raggiunte. Minacce di tremende conseguenze in caso di rivelazione di questi segreti rafforzano il legame dell'iniziato con il culto. Al termine della sequenza rituale dell'iniziazione, i nuovi adepti si trovano in una condizione di impurità rituale, che deve essere cancellata attraverso speciali riti di purificazione.

Il contesto sociale. In buona parte della regione dei Grandi Laghi era nel passato assai importante il ruolo del *medium* di famiglia, chiamato dalle popolazioni di lingua nyoro *omucwezi w'eka* o, se donna, *nyakatagara*. Un membro della famiglia, di solito femmina e preferibilmente iniziata fin da bambina, mantiene i collegamenti, fungendo da *medium*, tra il gruppo domestico e uno degli spiriti *embandwa* tradizionali: si crede, in questo modo, che lo spirito abbia un occhio di riguardo per il benessere dei membri della famiglia. Si privilegiano, in questo caso, la purezza e il buon auspicio che sembrano caratterizzare i culti tradizionali, poiché soltanto un bambino mite e ben educato è accetto agli spiriti come *medium* di famiglia. In alcune parti della regione, inoltre, si realizza una profonda associazione tra particolari spiriti tradizionali e particolari clan, anche se di solito ciò non implica alcun rituale oltre ai culti «domestici» appena menzionati.

La relazione tra i culti degli spiriti *embandwa* e la regalità tradizionale era solitamente caratterizzata da forme di opposizione, implicita o esplicita. In vari regni, in particolare presso quelli di Bunyoro e Ruanda, i membri del clan reale (compreso lo stesso sovrano) erano esclusi dalla partecipazione ai culti rivolti agli spiriti. Nella regione dei Grandi Laghi i re non avevano alcuna funzione sacerdotale, ma accoglievano a corte numerosi sacerdoti, soprattutto *medium* professionali che, come chiunque altro, erano soggetti all'autorità del sovrano. Se si considerano i regni più importanti, soltanto in quello di Buganda, di gran lunga quello maggiormente centralizzato dal punto di vista politico, la linea di discendenza reale era strettamente identificata con il culto degli spiriti. Nel Regno di Ganda, invece, il culto ufficiale si basava sugli spiriti dei sovrani precedenti, le cui tombe, accuratamente venerate, fornivano il luogo per la celebrazione di molti riti di Stato. Ma anche in questo caso erano i sacerdoti *lubale* (cioè *embandwa*), e non il sovrano, a fungere da *medium* con gli antenati reali.

Nel XX secolo la contrapposizione tra religione e Stato è esemplificata dall'ascesa e dal declino del culto di Nyabingi. Questo culto era basato su un potente spirito *embandwa* femminile chiamato Nyabingi e sui suoi compagni; la sua origine è controversa, ma probabilmente va collocata nel Ruanda settentrionale, da dove poi si sarebbe rapidamente diffuso nell'Uganda sudoccidentale. Sembra che sia nato come reazione ai culti tradizionali di Ryangombe e alla classe dirigente del Ruanda, i pastori Tutsi. Sotto l'amministrazione coloniale europea, comunque, il culto si trasformò in un generico movimento di protesta contro ogni autorità governativa. Negli anni '20 una rivolta dei seguaci di Nyabingi contro l'amministrazione locale venne soffocata con la forza, ma il culto sopravvisse in forma attenuata ancora per molti anni.

Non sorprende che i culti degli spiriti *embandwa* si siano trovati in contrasto con le Chiese missionarie cri-

stiane, le quali – per la verità con scarse giustificazioni – li ritenevano coinvolti con la stregoneria. Poiché i culti tradizionali erano in genere considerati benefici e soprattutto legati positivamente alla nascita dei figli, gli Africani legati a questi culti interpretarono i tentativi di sradicarli, da parte dei funzionari governativi e dei missionari, come rivolti, in ultima analisi, all'eliminazione delle stesse popolazioni indigene. Va anche menzionato a questo proposito il movimento revivalistico e fondamentalista Balokole («i Salvati»), sviluppatosi all'interno della Chiesa anglicana. Questo movimento ha coinvolto soltanto una piccola minoranza di cristiani, ma la sua intransigente predicazione evangelica causò conflitti non soltanto nei confronti dei culti degli spiriti *embandwa* – con i quali condivideva certi aspetti, come per esempio l'idea di essere «nati di nuovo» – ma anche con le autorità civili.

Come si può spiegare, per concludere, la tenace e ancora vivace sopravvivenza dei culti, vecchi e nuovi, in buona parte della regione dei Grandi Laghi? Alcune motivazioni sono già accennate nelle parti precedenti di questo testo, ma una delle più importanti è lo straordinario eclettismo di questi culti. Gli aspetti negativi dell'ambiente, in particolare i dirompenti effetti del mutamento sociale, non vengono negati o rifiutati, ma vengono assimilati e gestiti attraverso azioni rituali spesso di grande impatto drammatico. Fornire concreta espressione alle forze che modellano le esistenze degli uomini (anche se in modo soltanto simbolico) offre ai Bantu dei Grandi Laghi un efficace strumento per fronteggiare queste forze.

[Per ulteriori discussioni sulle religioni di popolazioni strettamente collegate, vedi *AFRICA ORIENTALE, RELIGIONI DELL'*].

BIBLIOGRAFIA

Di taglio comparativo sono: J. Gorju, *Entre le Victoria, l'Albert et l'Édouard. Etnographie de la partie anglaise du Vicariat de l'Uganda*, Rennes 1920 (buon resoconto dei culti di iniziazione nei vari regni dell'Uganda); L. de Heusch, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Études d'anthopologie historique et structurale*, Bruxelles 1966 (dettagliata analisi del culto di Ryangombe, in Ruanda, che considera anche documentazione proveniente dalle regioni vicine); Iris Berger, *Religion and Resistance. East African Kingdoms in the Precolonial Period*, Tervuren 1981 (ampia ricostruzione storica, con una accurata analisi della situazione dei culti nell'intera regione e un'utile bibliografia; particolare attenzione è dedicata al ruolo dalle donne in questi culti).

Numerosi sono i resoconti sulle credenze e sui rituali religiosi di particolari popolazioni della zona: Lucy P. Mair, *An African Peopole in the Twentieth Century*, New York 1934, 1965 (specialmente, sui Ganda, il Cap. IX: *Religion and Magic*); J.J. Maquet, *The Kingdom of Rwanda*, in D. Forde (cur.), *African Worlds*, London 1954; J. Beattie, *Spirit Mediumship in Bunyoro*, in J. Beattie e J. Middleton (curr.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, New York 1969. S. Bjerke, *Religion and Misfortune. The Bacwezi Complex and the Other Spirit Cults of the Zinza of Northwestern Tanzania*, Oslo 1981, fornisce un dettagliato resoconto, basato su una ricerca sul campo, sui culti di una tra le popolazioni meno conosciute della regione. È invece utile allo studio dei rapporti tra religione e politica Elizabeth Hopkins, *The Nyabingi Cult of Southwestern Uganda*, in R.I. Rotberg e A.A. Mazrui (curr.), *Protest and Power in Black Africa*, Oxford 1970, che percorre la storia della nascita e dell'influsso di questo culto anticoloniale. Si vede, infine, da un punto di vista africano, A.G.M. Ishumi, *Kiziba. The Cultural Heritage of an Old African Kingdom*, Siracuse/N.Y. 1980 (spec. Cap. VI: *Religion and the Cults*).

JOHN BEATTIE

BANTU DELL'AFRICA CENTRALE, RELIGIONI DEI. L'espressione *Bantu dell'Africa centrale*, così come viene qui impiegata, si riferisce alle popolazioni che parlano lingue appartenenti al ramo Niger-Congo e che vivono nel bacino del fiume Congo (Repubblica Democratica del Congo). Queste popolazioni sono disseminate su migliaia di chilometri quadrati, dalla foce del fiume Congo, sull'Atlantico, al lago Malawi e al bacino del fiume Shire, a oriente, in un'area compresa tra i 4° e i 17° di latitudine Sud. Esse occupano buona parte della Repubblica Democratica del Congo, dell'Angola, dello Zambia e del Malawi, e si estendono fino alla Repubblica del Congo, alla Tanzania e allo Zimbabwe. Buona parte della regione è coperta da savana inframmezzata da praterie, tranne dove si impone la grande foresta equatoriale, nei territori dell'antico Regno di Kuba e in quello dei Lele, nella parte settentrionale della Repubblica Democratica del Congo.

Negli anni '80 del secolo scorso si stimava che i Bantu dell'Africa centrale contassero circa dieci milioni di persone, suddivise in molti gruppi di dimensioni variabili tra il mezzo milione e le poche centinaia. I meglio conosciuti sono i Bakongo, i Basuku, i Bakuba (che comprendono i Bushong), i Basilele, i Baluba, i Basongye, i Balunda, i Bachokwe, i Bandembu, i Balubale, i Balozi, i Baila, i Batonga, i Balamba, i Babemba, i Babisa, i Bachewa e i Bafipa. Spesso il prefisso *ba* viene omesso e i gruppi vengono semplicemente chiamati Kongo, Suku, e così via. Le religioni dei Lele e degli Ndembu, grazie ai lavori di Mary Douglas e di Victor Turner, hanno grandemente influenzato le moderne teorie sui simboli religiosi e sulla natura del rito.

I Luba e i Lunda danno maggiore importanza alla discendenza patrilineare. I Lozi hanno un sistema bilaterale. Tutte le altre popolazioni di lingua bantu dell'Afri-

ca centrale adottano un sistema matrilineare, anche se varia la residenza dopo il matrimonio: nella Repubblica Democratica del Congo, in Angola e nello Zambia meridionale e occidentale era la sposa che si trasferiva presso il marito, e i figli, una volta raggiunta la maturità, sarebbero tornati a vivere con i fratelli della madre. Nello Zambia settentrionale e in Malawi, invece, erano i mariti a spostarsi nel villaggio delle mogli, e i legami più duraturi erano quelli tra le donne. Durante il XX secolo, tuttavia, il sistema della residenza dopo il matrimonio divenne più flessibile. Prima della fine del XIX secolo (prima della colonizzazione) era assai varia anche l'organizzazione politica. I Bushong, i Luba, i Lunda, i Kongo (nella Repubblica Democratica del Congo), i Lozi, i Bemba (nello Zambia) e i Chewa (nello Zambia e in Malawi) avevano creato Stati centralizzati controllati da corti reali. Altre popolazioni, come i Tonga dello Zambia, vivevano in piccole comunità i cui *leader* venivano scelti in base all'autorevolezza personale. Nella Repubblica Democratica del Congo, in Angola e nello Zambia occidentale i sistemi religiosi tradizionali attribuivano grande importanza agli incantesimi e agli amuleti, sia nei riti pubblici che in quelli privati, e davano concretezza al regno degli spiriti attraverso le statuette scolpite e grazie a molte forme di danze mascherate. Altrove gli amuleti erano utilizzati soltanto per la ricerca privata del potere, mentre i riti pubblici erano incentrati sulle preghiere e sulle offerte. Nonostante numerose differenze, i sistemi sociali e religiosi di tutta l'area della savana possono considerarsi uniti da fondamenti comuni.

I fondamenti comuni. La comparazione tra i miti e i simboli rituali dei Kuba, Luba e Lunda della Repubblica Democratica del Congo e dei Bemba dello Zambia portò Luc de Heusch alla conclusione che i popoli della savana condividessero un comune vocabolario simbolico. Egli attribuì questo fatto alla loro comune eredità ideologica, derivata da antenati che definì «proto-Bantu». Questa eredità comune sarebbe stata rafforzata dall'espansione degli Stati centralizzati, che tendevano a imitarsi a vicenda, e dallo sviluppo delle reti commerciali, che già nel XVII secolo collegavano gran parte della regione in un unico grande sistema. Lo studioso concluse che anche i miti, come le merci, sono capaci di muoversi lungo le rotte commerciali (de Heusch, 1972). In effetti, data l'importanza degli amuleti e dei feticci, che potevano essere venduti e comperati, molto materiale di tipo religioso era immesso nei canali del commercio, incoraggiando così la diffusione di oggetti e di organizzazioni di culto.

Questi materiali di tipo religioso potevano venire accettati con maggiore facilità perché prima della colonizzazione i sistemi religiosi della regione condividevano valori e credenze comuni sulla natura del cosmo e sul ruolo che al suo interno vi svolgevano gli uomini, gli spiriti e le altre potenze impersonali. Tutto si fondava sull'ipotesi che una buona esistenza per gli uomini facesse parte dell'ordine naturale stabilito durante la creazione. L'Essere supremo, il creatore, era considerato benevolo ma distante. Benevoli erano anche, in linea di massima, gli spiriti capaci di agire sulle faccende degli uomini, spiriti degli antenati, oppure della natura. Nel cosmo esistevano ancora infinite potenze, una per ciascun fenomeno (piante, animali, rocce, corsi d'acqua e stagni), pronte a essere raccolte e utilizzate da coloro che avessero imparato le opportune tecniche: quando queste potenze venivano utilizzate dalla magia o trasferite in qualche amuleto potevano essere impiegate per aumentare la felicità umana o per distruggerla.

Un altro tratto comune delle religioni dei Bantu dell'Africa centrale era la credenza che il disordine diffuso tra gli uomini fosse capace di disturbare l'ordine cosmico. La siccità, così come altri disordini naturali, l'infertilità e le malattie erano provocati dall'incapacità o dalla cattiveria umana: uomini e donne malevoli e ambiziosi, sfruttando le potenze per i propri fini, provocavano sofferenza, morte e disordine nella compagine sociale e nella natura. Il male, dunque, era causato dall'intervento umano ed era interpretato come una distorsione dell'ordine naturale. Questi comportamenti costituivano, in ultima analisi, opere di stregoneria. L'ordine naturale poteva essere preservato o restaurato soltanto controllando il disordine umano. Quando le morti o le malattie aumentavano, quando la siccità perdurava o un malessere generale affliggeva l'intera comunità, la gente si rivolgeva in primo luogo agli spiriti conosciuti, celebrando riti intesi ad allontanare la loro collera e a dimostrare solidarietà e insieme a sollecitare gli spiriti affinché placassero la loro ira. In caso di insuccesso, si ricorreva infine a misure straordinarie, sostituendo con amuleti e con riti nuovi e più potenti quelli che avevano perduto il loro potere, oppure convocando coloro che dichiaravano di essere in grado di riconoscere gli stregoni e di riuscire a privarli delle loro capacità. Purificando e rivitalizzando la comunità, si restaurava l'ordine naturale. De Craemer, Vansina e Fox (1976) ritengono che l'intera storia religiosa del bacino del Congo sia costituita da una sequenza di culti di rivitalizzazione di questo genere. [Vedi *STREGONERIA AFRICANA*].

Le religioni dei Bantu dell'Africa centrale erano piuttosto pragmatiche, dal momento che riconoscevano maggiore importanza al rituale e alla pratica che alla dottrina. Perciò non poteva esserci eresia, laddove i riti, invece, erano concepiti come mezzi per raggiungere scopi pratici immediati e non per collegare o addirittura fondere il mondo umano con quello divino. Essi ve-

nivano celebrati per ottenere la pioggia, la fertilità dei campi e delle donne, il successo nella caccia, la protezione dalla sfortuna, la guarigione dalla malattia e per regolare il passaggio dei membri della comunità da una fase dell'esistenza a un'altra (soprattutto dalla condizione di semplice defunto a quella di «antenato protettore»). Gli studiosi che hanno lavorato sul campo non hanno documentato l'esistenza di mitologie molto sviluppate, né di elaborate teorie sulla natura, sull'origine e sulla storia degli esseri sovrumani e degli spiriti. Non era importante la loro natura, ma soltanto la loro attività. Essi venivano riconosciuti dagli effetti del loro agire e, se rimaneva qualche dubbio, veniva consultato un veggente o indovino. Nell'area che oggi coincide con la Repubblica Democratica del Congo, con l'Angola e lo Zambia occidentale le popolazioni di lingua bantu che utilizzavano immagini e maschere intendevano esprimere simbolicamente alcune attività piuttosto che rappresentare delle realtà sostanziali. Le popolazioni che vivevano nell'area che oggi costituisce lo Zambia e il Malawi, invece, per la maggior parte non usavano raffigurazioni in forma di immagini. Concordavano con i Tonga, i quali dicevano: «Noi chiamiamo tutti gli spiriti vento. Come il vento non possiamo vederli. Possiamo sapere come sono soltanto da ciò che fanno».

Un'altra caratteristica comune a tutti i Bantu dell'Africa centrale è stata individuata da MacGaffey (1980), il quale però escludeva, nelle sue conclusioni, i Nyakyusa. Secondo MacGaffey, tutte queste religioni distinguevano tra bene e male in termini di effetti, piuttosto che di intenzioni, e perciò avevano strutture concettuali assai simili. Ogni azione deve essere considerata buona o cattiva a seconda delle sue conseguenze. Gli indovini e gli erboristi, ma anche i governanti e i grandi cacciatori, erano simili agli stregoni nel momento in cui ricercavano e utilizzavano poteri straordinari. Se i risultati delle loro azioni erano cattivi, allora erano di fatto degli stregoni. Qualsiasi uso del potere per fini personali era considerato un uso a detrimento degli altri, e perciò malvagio.

Queste concezioni e la visione di un cosmo pervaso di potere continuano a sopravvivere, nonostante oggi molti dei Bantu dell'Africa centrale siano cristiani e alcuni musulmani, e nonostante molti dei riti e delle credenze descritti nelle prime ricerche etnografiche siano scomparsi nel corso dei profondi cambiamenti politici ed economici del XX secolo. Quanto segue, perciò, è una ricostruzione che si fonda sopra una documentazione risalente al XIX secolo.

Il quadro sociale. All'inizio del XX secolo quasi tutte le popolazioni di lingua bantu dell'Africa centrale vivevano di una agricoltura di sussistenza e la loro religione era in qualche modo collegata alle preoccupazioni tipiche di questa attività. In genere la campagna era ben irrigata, ma durante la lunga stagione secca la gente dipendeva da sorgenti e pozze, soprattutto nelle aree più aride del Sud-Est, dove assai più rare erano le piogge. Si comprende facilmente, perciò, come mai uno dei riti più frequenti fosse quello associato alla richiesta di pioggia, nonché come mai si pensasse in genere che gli spiriti legati alla terra risiedessero in pozze e sorgenti, oppure nel profondo di caverne umide.

I terreni nelle aree tropicali sono particolarmente soggetti al dilavamento e perciò perdono rapidamente fertilità. La maggior parte dei terreni del bacino del Congo, se si fa eccezione per le aree alluvionali lungo il fiume, è assai povera di sostanze nutritive e richiede lunghi periodi a maggese. La mosca tze-tze, inoltre, non permette l'allevamento di bovini e talvolta neppure di bestiame di piccola taglia, se non in poche zone ricche di pascolo. I Lozi, gli Ila, i Tonga e poche altre popolazioni allevavano grandi mandrie di bovini, ma la maggior parte dei Bantu dell'Africa centrale dipendeva esclusivamente dalla caccia e dalla pesca per le proteine animali. Di conseguenza la densità della popolazione era assai bassa, con una media che negli anni '60 del XX secolo, dopo un periodo di considerevole aumento, superava di poco i 4 abitanti per chilometro quadrato.

I coltivatori vivevano in piccoli villaggi, con un numero di abitanti che andava dai quaranta ai cinquecento, dimensioni che li rendevano particolarmente vulnerabili ai disastri naturali e alle crisi demografiche. Grande importanza era perciò attribuita alla fecondità e alla protezione contro gli incidenti e le epidemie. A causa dell'esaurirsi dei terreni e al decremento della selvaggina, i villaggi si spostavano a intervalli di pochi anni. Coloro che non erano soddisfatti dell'organizzazione sociale o politica del loro villaggio se ne andavano per riunirsi con i loro parenti in qualche altro villaggio. Dal momento che né abitazioni permanenti né la proprietà della terra legavano la gente a un particolare luogo, le comunità erano in genere assai fragili, facilmente sconvolte dai litigi o dal timore degli attacchi della stregoneria.

Le prime evidenze archeologiche di una attività agricola risalgono all'inizio del primo millennio. La maggior parte delle colture erano annuali; i Kongo, tuttavia, avevano terreni coltivati a palme da olio e noci di cola, mentre i Kuba e i Lele coltivavano palme da rafia. I prodotti principali erano il miglio e il sorgo, coltivati per la prima volta proprio in Africa, e molti riti di tipo agrario riguardavano queste colture, sostituite soltanto alla fine del XIX secolo dal mais e dalla manioca, introdotti fin dal XVI secolo dall'America, dapprima lungo la costa atlantica.

Il villaggio e i terreni agricoli a quello associati erano

visti come uno spazio domestico, soggetto al controllo degli uomini ma sotto la protezione degli spiriti dei morti. La savana circostante era invece uno spazio selvatico, controllato dagli spiriti della natura con i quali gli uomini avevano dovuto scendere a patti poiché dipendevano dalla savana più di quanto dipendessero dai campi. La savana forniva combustibile, materiale da costruzione, erbe medicinali, materiali per l'artigianato e una grande quantità di cibo. Fino al XX secolo la selvaggina era abbondante e la caccia assai importante. La contrapposizione tra villaggio e savana, tra domestico e selvatico, tra allevamento e caccia, tra vita e morte erano motivi ricorrenti e comuni nei riti.

I culti e gli spiriti. Nell'area occupata oggi dalla Repubblica Democratica del Congo e dall'Angola e nella regione lungo il corso superiore dello Zambesi occupata dai Luvale, i Chokwe e gli Ndembu esistevano un tempo numerosi culti segreti, associati a scuole iniziatiche e a rappresentazioni in maschera. L'oggetto di questi riti era l'accesso al potere. Anche i Chewa, che vivevano intorno al lago Malawi, utilizzavano le maschere nel culto Nyau, che rappresentava l'invasione dello spazio domestico da parte degli spiriti del mondo selvaggio e del regno del disordine. Molte religioni dei Bantu dell'Africa centrale non conoscevano culti di questo genere, ma peraltro alcuni di essi erano diffusi in tutta l'area. Questi culti sono stati suddivisi in quattro tipi: domestici o parentali, legati al territorio, professionali e di guarigione. Ciascuno di questi tipi esprimeva un particolare interesse comune – parentela, residenza, attività lavorativa o sofferenza comune – e aveva i suoi luoghi sacri e i suoi mediatori. Attraverso questi culti si rivolgevano appelli agli antenati, agli eroi, ai governanti deceduti e agli spiriti della natura.

Assenza del culto del creatore. Il creatore – che si chiama Nzambe in buona parte dell'attuale Repubblica Democratica del Congo, Lesa nella maggior parte dell'attuale Zambia, Mulungu per coloro che hanno avuto contatti con popolazioni di lingua swahili – era la fonte ultima dell'esistenza e il fondatore dell'ordine universale. I giuramenti si facevano nel nome del creatore e alla sua volontà si ricorreva quando tutte le altre spiegazioni non sembravano efficaci. La pioggia, i tuoni e i lampi erano manifestazioni del creatore; la pioggia era accolta con il saluto «Il creatore cade». Ma non si pensava che egli si interessasse direttamente alle questioni degli uomini, per cui non gli era dedicato alcun culto speciale, né luoghi sacri, sacerdoti e offerte. J. Matthew Schoffeleers ritiene che il culto di Mbona dei Chewa meridionali fosse in origine un culto del creatore (se così fosse, sarebbe l'unico caso), che si sarebbe poi adeguato, in tempi storici, al modello comune tra i Bantu dell'Africa centrale, i quali rivolgevano piuttosto la loro devozione a uno spirito che un tempo era un capo politico oppure a uno spirito mediatore. [Vedi *MBONA*].

Poiché i Bantu dell'Africa centrale non attribuivano alcun carattere personale alla forza creatrice, non avevano bisogno di attribuire un sesso al creatore. Del resto le lingue bantu, tutte prive di genere grammaticale, non obbligano a questo tipo di distinzione. Quando il creatore, alla luce degli insegnamenti dei missionari, venne identificato con il Dio cristiano, molti cominciarono a pensare a lui come maschio e padre, ma per altri ancora oggi il genere sessuale del creatore è del tutto inconoscibile per gli esseri umani.

Un genere sessuale veniva talvolta attribuito, invece, agli spiriti che avevano direttamente a che fare con gli uomini, anche se essi non erano mai concepiti come veri uomini. Spesso si attribuiva loro una forma definita, seppure invisibile, e talvolta si diceva che veggenti, indovini, *medium* e stregoni fossero in grado di vederli. Questi spiriti avevano i loro nomi e a volte erano collegati tra loro attraverso genealogie o erano organizzati secondo vari livelli gerarchici di potere.

Gli spiriti degli antenati e i culti domestici. Soltanto tra i Kuba e i Lele non sono documentati culti degli antenati. Secondo Vansina, i Kuba hanno sviluppato questo tipo di culto in tempi recenti, quando è venuta meno la loro antica struttura sociale fondata sulla linea di discendenza parentale. In origine essi credevano che i loro defunti si reincarnassero dopo una breve esistenza come spiriti disincarnati.

Altri popoli dell'Africa centrale che egualmente credevano nella reincarnazione ritenevano che gli spiriti, una volta reincarnati, fossero liberi di muoversi all'interno dei territori di proprietà della loro famiglia. Questi spiriti venivano invocati nel corso dei riti domestici della famiglia e della linea di discendenza parentale, ma anche durante i culti celebrati da professionisti. Si pensava che questi spiriti fossero in grado di influenzare il benessere dei loro discendenti diretti e dei membri del loro gruppo allargato di parentela. Qualunque fosse, comunque, il sistema di discendenza parentale in vigore, i figli dovevano sempre celebrare cerimonie rituali per gli spiriti dei genitori, dei nonni e dei fratelli. Questi spiriti custodivano le loro famiglie e proteggevano le persone di cui si facevano carico contro le minacce di spiriti estranei e contro gli incantesimi provocati da qualunque malvagità di origine umana. Periodicamente si donavano loro varie offerte, per rassicurarli del fatto che erano ancora ricordati e amati.

La malattia e le sventure personali, che erano spesso attribuite alla magia, indicavano in genere che si era realizzata una frattura tra i vivi e i morti, dovuta all'indifferenza o alle offese da parte dei sopravvissuti. La divinazione aveva lo scopo di scoprire quale tra gli ante-

nati aveva motivo di essere adirato. Il colpevole, allora, faceva un'offerta, accompagnata da una preghiera di rinnovata benevolenza. La divinazione di solito individuava il responsabile dell'afflizione che colpiva i viventi tra coloro che erano morti di recente, ma questo spirito era invitato a portare con sé, per condividere l'offerta, tutti gli spiriti degli antichi defunti che erano ormai dimenticati dai vivi. Da questo momento i defunti non avranno più nulla a che fare con i vivi e sussisteranno soltanto come spiriti disincarnati, vaganti e malevoli, eventualmente oggetto delle pratiche di stregoneria.

Poiché gli spiriti hanno gli stessi gusti dei vivi, i Kongo offrivano loro vino di palma e noci di cola, cibi consueti per gli ospiti di riguardo. Altrove l'offerta era costituita da farina e acqua, o birra, oppure polvere d'argilla. I Tonga offrivano dapprima cibo e acqua, e poi, se le condizioni miglioravano (cioè se era stato individuato lo spirito giusto), offrivano birra. La birra doveva essere ricavata da cereali coltivati direttamente da membri della famiglia per la quale veniva fatta la richiesta. Essendo ottenuta grazie al loro sudore, essa era dotata della loro forza vitale. In questo caso l'offerta aveva evidentemente un carattere sacrificale.

Il luogo più comune per le offerte nei culti domestici era l'ingresso dell'abitazione, che era associato con l'andare e il venire degli spiriti. Quasi sempre le offerte si presentavano di primo mattino, prima che gli spiriti e gli uomini si allontanassero. L'abitazione stessa era in qualche modo un tempio alla realtà familiare e domestica, poiché coloro che vi vivevano continuavano la vita domestica iniziata dai loro antenati. Per questo anche l'attività sessuale della coppia sposata, capace di creare nuova vita, era considerata sacra, così come era sacro il fuoco per cucinare, sostegno dell'esistenza.

Le linee parentali di discendenza (i lignaggi), quando esistevano, costituivano comunità rituali legate ad antenati comuni, guidate dai più anziani, da coloro che avevano conosciuto alcuni di quegli spiriti che ora invocavano. L'abitazione dell'anziano poteva servire da tempio dell'intero lignaggio, oltre che da tempio per la sua famiglia, ma esistevano anche luoghi sacri specializzati. Talora si trattava di un semplice palo, di un albero piantato in occasione della costruzione di una casa, di una abitazione in miniatura, oppure di una sorta di portale d'ingresso formato da due pali e da una sbarra trasversale. Come tutti i luoghi sacri dei Bantu dell'Africa centrale, si trattava di strutture assai semplici, temporanee, che potevano essere facilmente ricostruite al bisogno. In questi luoghi sacri venivano offerte soprattutto le primizie, al momento del raccolto o prima della semina, da tutti i membri del lignaggio appositamente riuniti. Talora si sacrificava anche un pollo, in genere poi consumato in un pasto di comunione. Ma i princìpi che regolavano gli schemi di residenza e le logiche degli insediamenti portavano spesso alla dispersione dei membri dello stesso lignaggio: perciò di solito celebravano le offerte nel luogo sacro soltanto coloro che abitavano in aree vicine. Molti lignaggi, di conseguenza, raccoglievano di fatto pochi membri e possedevano una scarsa profondità temporale.

Coloro che da un antenato avevano ricevuto in dono particolari abilità dedicavano luoghi sacri al loro padrino spirituale. In questi luoghi sacri lo spirito veniva invocato prima di intraprendere la caccia o qualunque altra attività, e veniva ringraziato per il successo nell'impresa. Questi luoghi sacri servivano anche a ricordare che gli uomini seguono il modello di esistenza creato da coloro che ormai sono morti e che dipendono dalle conoscenze un tempo dai defunti acquisite.

I culti legati al territorio, gli eroi e gli spiriti della natura. Poiché i villaggi avevano una popolazione di origine diversa, che perciò rendeva omaggio a diversi gruppi di antenati, i culti delle linee di discendenza parentale fondati sulla devozione verso antenati comuni non rispondevano agli interessi comuni del villaggio e di tutto ciò che ad esso era collegato. Questi interessi comuni erano invece alla base di culti legati al territorio, i cui riti riguardavano la pioggia, la certezza del raccolto, la caccia comune e la difesa contro le epidemie.

Alcuni culti legati al territorio non avevano luoghi sacri permanenti, ma si collegavano a *medium* che parlavano sotto possessione presentandosi come incarnazioni di spiriti della natura, di coloro che per primi avevano abitato quel territorio, oppure di antichi eroi o capi che su di esso avevano un tempo dominato. Altri culti utilizzavano luoghi sacri naturali, nei quali si pensava che gli spiriti potessero manifestarsi. Si trattava, per esempio, di pozze profonde, cascate, grotte, oppure punti elevati. Qui venivano offerti tessuti neri, perline nere, birra, bestiame, farina e acqua. Anche zappe e lance, gli attrezzi fondamentali per l'agricoltura e la caccia, rappresentavano offerte gradite. Alcune popolazioni completavano questi luoghi naturali con abitazioni in miniatura o semplici ripari, separati dal villaggio, dove invocavano gli spiriti che un tempo erano stati membri del loro gruppo sociale. Di solito questi spiriti erano la prima coppia stabilitasi nella regione e che per prima aveva affrontato gli spiriti del territorio: in questo modo erano diventati mediatori efficaci.

I culti legati al territorio erano celebrati da sacerdoti, sacerdotesse e *medium*. I primi, se appartenevano all'insediamento originario, venivano di solito chiamati «sacerdoti della terra». Essi erano particolarmente importanti per le popolazioni prive di una guida comune, ma anche nei regni centralizzati, in cui i luoghi sacri legati alla stirpe del sovrano rispondevano agli interessi

collettivi, i sacerdoti della terra guidavano le comunità locali.

Il sacerdote della terra era scelto all'interno delle linee di discendenza parentale associate al primo insediamento, oppure a qualche antico capo della comunità. Sua moglie rappresentava la prima donna comparsa sulla terra. Insieme essi seguivano tutte le regole consuetudinarie che si pensava fossero state stabilite al tempo della fondazione della comunità. Eseguivano i riti che scandivano l'anno agricolo, dando inizio al dissodamento dei campi, alla semina, alla sarchiatura, all'allontanamento degli uccelli, all'assaggio delle primizie e infine al raccolto. Al momento opportuno ricevevano come offerte spinaci selvatici e frutta, così come il primo taglio della paglia per costruire i tetti delle capanne. Quando la comunità si trasferiva, la loro casa era la prima ad essere costruita, ed era dal loro fuoco che si accendevano tutti gli altri. Essendo associati con la fertilità, il loro amplesso rafforzava ritualmente la promessa di una ricompensa per il duro lavoro dei campi. Le sementi collocate sotto il loro letto nuziale erano impregnate di vitalità e venivano distribuite a tutti gli abitanti del villaggio per la semina.

Talvolta al sacerdote della terra e a sua moglie veniva richiesto il permesso di abbattere grandi alberi associati agli spiriti o ritenuti l'incarnazione della potenza: a loro ci si rivolgeva per qualsiasi problema relativo alla terra. Essi concedevano ai cacciatori di usare la savana. I fedeli dei culti legati al territorio dapprima invocavano la pioggia davanti alla loro casa, poi chiedevano loro di appellarsi agli spiriti della prima coppia affinché intervenissero con gli spiriti della natura per salvare la comunità che avevano fondato. Suonando i tamburi e cantando, i fedeli si recavano, per rinnovare il loro appello, al luogo sacro in cui era sepolto il primo abitatore di quel territorio, oppure presso uno dei luoghi sacri della natura.

I sacerdoti e le sacerdotesse garantivano la continuità, mentre i *medium* fornivano comunicazione e innovazione. Con le normali offerte gli uomini chiedevano agli spiriti ciò che desideravano; gli spiriti, a loro volta, esprimevano le loro richieste e mandavano avvertimenti attraverso i *medium*. Gli spiriti rimproveravano i sacerdoti della terra per aver trascurato i riti o abbandonato le tradizioni antiche. Chiedevano la costruzione di nuovi luoghi di culto, proponevano mutamenti delle usanze consuetudinarie, sollecitavano offerte per sé e per i *medium*. Talvolta annunciavano l'arrivo di spiriti sconosciuti o minacciavano di abbandonare la comunità. Quando si trattava di richiedere l'arrivo della pioggia, le offerte più adatte per il *medium* erano perline e tessuti neri, poiché il nero simboleggiava le nuvole cariche d'acqua. Il bianco, invece, veniva scelto per fermare l'eccesso di precipitazioni. Quando gli spiriti richiedevano sacrifici, venivano sempre offerti animali di colore nero.

Alcuni tra i *medium* più potenti vivevano del tutto isolati e potevano essere contattati solamente attraverso i loro aiutanti; la maggior parte di loro, invece, viveva come uomini e donne normali, a parte quando erano in preda alla possessione spiritica. In queste occasioni i fedeli applaudivano come quando erano davanti ai luoghi sacri o in presenza di un capo.

Così come i primi abitanti del territorio continuavano a vegliare sulla loro comunità, anche i re e le regine deceduti continuavano a vigilare sul loro regno. Questi spiriti dei sovrani defunti erano spesso associati a luoghi di culto di importanza regionale. Mentre tra i Bemba i sovrani venivano sepolti in un cimitero reale, altrove i governanti erano sepolti nella capitale. E poiché ogni re fondava una sua nuova capitale, i luoghi di culto reali erano numerosi e sparpagliati nel territorio. Inizialmente il luogo di culto del sovrano era custodito da funzionari di corte a riposo o dalle vedove del re; in seguito l'incarico diventava ereditario. Il governante deceduto poteva parlare attraverso un *medium* legato al tempio, un *medium* il cui ruolo non era in genere ereditario. Periodicamente il re e la regina in carica mandavano offerte a tutti i luoghi sacri sparsi nel regno per invocare la protezione, in futuro, per il nuovo sovrano. Gravi disastri per il regno potevano derivare se i luoghi sacri si dimostravano insoddisfatti per le mancanze o la trascuratezza nel fornire queste offerte.

Alcuni luoghi sacri legati al territorio erano frequentati soltanto da chi viveva nelle vicinanze, mentre altri venivano utilizzati da una regione assai più ampia come sedi di ultimo appello. I luoghi sacri potevano essere connessi gli uni agli altri perché associati al medesimo spirito, oppure perché i *medium* delle diverse sedi attribuivano la loro possessione a un medesimo spirito. Gli spiriti più conosciuti avevano, naturalmente, molti *medium*. Quando i luoghi sacri e i *medium* più vicini non riuscivano a fornire una soluzione positiva, le comunità inviavano delegazioni a *medium* e luoghi sacri distanti, anche oltre i confini linguistici e politici. Ciò dimostra che tutti i luoghi sacri condividevano gli stessi interessi umani: una forte omogeneizzazione delle credenze e dei riti era dunque inevitabile.

I culti legati alle professioni. Nel territorio che oggi costituisce la Repubblica Democratica del Congo esistevano molti tipi di corporazioni professionali e ciascuna aveva il suo culto. In altre regioni sono documentati soltanto i culti legati alla caccia e, talora, il culto dei veggenti e quello dei fabbri. I membri di uno di questi culti potevano contare sull'assistenza dell'antenato patrono, ma la corporazione praticava una certa

varietà di riti, tra cui quelli per l'iniziazione di nuovi membri. Ai fedeli venivano insegnati i riti e l'uso di particolari sostanze per controllare le potenze della terra, dell'acqua, dei grandi alberi e della selvaggina. In quanto a contatto con queste potenze, i membri delle corporazioni erano considerati pericolosamente vicini alla tentazione della stregoneria. Ai cacciatori, che nella sconsiderata ricerca della potenza potevano praticare perfino l'incesto e il sacrificio dei loro parenti per avere gli spiriti favorevoli durante la caccia, veniva imputata un'infrazione gravissima alle regole normali. La semplice presenza di un cacciatore, che è di per sé collegato al sangue e alla morte così come a una straordinaria potenza, era pericolosa per le donne incinte e per i bambini piccoli.

Molti dei Bantu dell'Africa centrale pensavano che anche coloro che praticavano la stregoneria fossero raccolti in corporazione. Era comune credenza che costoro consumassero carne umana durante i loro banchetti e che godessero del male che riuscivano a provocare.

I culti di afflizione. I culti legati alla sofferenza, che da Victor Turner sono stati chiamati culti di afflizione, erano forse meno diffusi prima del XX secolo. In seguito, tuttavia, si sono moltiplicati. Si basano sulla credenza che uno spirito, che può essere di vario tipo, possa impadronirsi di un uomo, talora entrando in lui: la vittima, allora, deve venire a patti con lui. Il rimedio consiste nell'individuare lo spirito e acquisire le informazioni necessarie per soddisfare le sue richieste. Alla fine la vittima diventa un adepto del culto, capace di guarire a sua volta altre vittime. Tutti i fedeli che abitano in una certa zona sono tenuti ad aiutare le altre vittime, formando in questo modo una speciale comunità rituale. Quando gli abitanti di un certo territorio sospettano che uno spirito proveniente da una zona vicina abbia iniziato ad agire nella loro comunità, convocano presso di loro gli adepti di quel culto di afflizione affinché facciano diagnosi e guariscano: in questo modo il culto si diffonde rapidamente (Beattie e Middleton, 1969).

Nella Repubblica Democratica del Congo, in Angola e nello Zambia occidentale i culti di afflizione sono associati a spiriti chiamati *mahamba*. In altre parti dello Zambia e in Malawi vengono invece chiamati *masabe*. Gli spiriti *mahamba* e *masabe* spesso sono riconosciuti come membri di gruppi etnici estranei, che impongono alle vittime di cui si impossessano di parlare nella loro lingua e di indossare il loro abbigliamento. I culti degli spiriti *mahamba* talora ricorrono all'aiuto degli spiriti degli antenati della vittima colpita dall'afflizione.

I più antichi culti di afflizione riguardavano l'irruzione di spiriti animali e di spiriti della savana, e probabilmente derivavano da culti legati alla caccia. I più recenti, invece, sono legati alle esperienze e alle incertezze della modernità: negli ultimi decenni sono nati culti incentrati su cose come l'aeroplano, la ferrovia, la vita cittadina, la guerra, gli angeli e su coloro che sono stati venduti come schiavi. Ogni spirito è caratterizzato da particolari ritmi di tamburo, da speciali canti, da sostanze medicinali e talvolta abbigliamenti particolari. Maggiormente elaborati, e forse anche maggiormente radicati, paiono i culti di afflizione che si sono sviluppati nelle aree più occidentali tra quelle occupate dai Bantu. Altrove sono apparsi e scomparsi rapidamente fino agli anni '70 e '80 del XX secolo, quando alcuni di questi culti hanno cominciato ad assumere l'aspetto di vere e proprie Chiese e a dedicarsi ad attività ben diverse dalla semplice lotta contro gli spiriti invasori. Ma ancora oggi alcuni *leader* dei culti di afflizione dichiarano di avere il potere di curare, di fornire protezione contro la stregoneria e di controllare la pioggia. Spesso affermano di essere aiutati da molti spiriti.

Ai culti di afflizione possono essere iniziati uomini e donne di ogni età, ma per la maggior parte si tratta di donne. Lewis (1971) attribuisce questo fatto al ruolo subordinato e periferico che le donne occupano nella sfera pubblica. Tra tutte le popolazioni dei Bantu dell'Africa centrale, tuttavia, soltanto i Lele proibivano esplicitamente alle donne di partecipare alle cerimonie religiose di carattere pubblico. Si può al contrario dire che, in generale, le religioni dei Bantu dell'Africa centrale consentono alle donne di occupare importanti ruoli politici e rituali. Talora esse hanno svolto il ruolo di capo politico e hanno rivestito importanti incarichi sia nei culti legati al territorio, sia in quelli fondati sulla parentela. Anch'esse alla morte diventavano spiriti degli antenati e, in quanto tali, potevano ricevere offerte dai loro discendenti. Le offerte provenienti dalla linea di discendenza parentale richiedevano di norma l'intervento di un anziano e di un'anziana. Le donne potevano diventare veggenti, indovine ed esperte delle erbe, e alcuni dei *medium* più famosi erano donne. Pare che i Luba dicessero che nessun uomo è così forte da sopportare la possessione degli spiriti maggiori: soltanto le donne hanno un corpo capace di affrontare una simile potenza.

Molto varia, tra i Bantu dell'Africa centrale, era la concezione del legame tra le donne e il male. Alcune popolazioni collegavano la mascolinità con il potere e la morte, la femminilità con la fertilità e la vita. Altre, invece, attribuivano alle donne la stregoneria: tra i Luba, per esempio, erano quasi sempre le donne a essere accusate di stregoneria. Invece i Lamba attribuivano la stregoneria indifferentemente agli uomini e alle donne. I Bemba, i Tonga e i Chewa, infine, accusavano più spesso gli uomini, perché pensavano che essi, spinti dall'ambizione, tendessero inevitabilmente a compete-

re l'uno con l'altro, introducendo in questo modo il male nel mondo. [Vedi *AFFLIZIONE, CULTI DI*].

Le trasformazioni religiose. De Craemer, Vansina e Fox (1976) ritengono che gli elementi e i simboli di base delle religioni dell'Africa centrale siano rimasti stabili per centinaia di anni (forse per millenni), sebbene siano nel tempo apparsi e scomparsi numerosi e diversi movimenti religiosi. Gli ultimi quattro secoli, comunque, sono stati segnati da discussioni e trasformazioni religiose, parallele in qualche modo alla confusione e alle trasformazioni che hanno toccato le strutture politiche e quelle economiche. I Kongo della costa atlantica ebbero il loro primo incontro con i Portoghesi e con il Cristianesimo alla fine del XV secolo. Molti di loro furono battezzati e la croce venne ben presto adottata come un potente amuleto. Durante il XVI secolo i Portoghesi cominciarono a spingersi, muovendo dall'Oceano Indiano, lungo il fiume Zambesi. All'epoca l'Africa centrale aveva già da tempo vivaci legami commerciali con gli insediamenti islamici sulle coste dell'Africa orientale. Gli scambi di idee erano inevitabili. All'inizio del XIX secolo le carovane commerciali che praticavano la tratta degli schiavi e il commercio dell'avorio raggiungevano ormai regolarmente anche le aree più remote.

Il commercio degli schiavi provocò la scomparsa di numerosi regni antichi. Il Regno del Congo crollò già nel XVI secolo a causa degli sconvolgimenti provocati dai mercanti di schiavi portoghesi. A metà del XIX secolo commercianti di schiavi che operavano tra le popolazioni dei Chokwe dell'Angola invasero gli imperi di Lunda e di Luba. Nel XIX secolo il già debole Regno dei Chewa cedette facilmente di fronte alle invasioni degli Ngoni provenienti da sud. Tutti i culti reali associati agli antichi regni scomparvero nel caos, oppure sopravvissero trasformandosi in ben differenti forme di culti legati al territorio.

La dispersione delle popolazioni in fuga e i movimenti delle carovane portarono a una diffusione straordinaria delle malattie epidemiche e a forti dubbi sull'efficacia della religione tradizionale. Alla fine del XIX secolo l'Africa centrale venne spartita tra le potenze europee e molti degli antichi capi locali, rapidamente trasformati in funzionari delle amministrazioni coloniali, generarono diffusi sospetti come *leader* religiosi. Tra il 1950 e il 1980 i movimenti indipendentisti portarono al potere governanti africani, ma anch'essi, come quelli delle amministrazioni coloniali, non accettarono, in genere, rivendicazioni politiche fondate su dottrine religiose o sulle posizioni delle diverse sette.

Oggi la gente dipende ormai dall'economia di mercato e dal commercio globale. E si deve riconoscere che le condizioni del mercato sono importanti quanto la pioggia nel determinare il benessere delle popolazioni. Nuove colture e nuove tecniche agricole dominano la scena: molti dei culti associati all'agricoltura e legati al territorio, di conseguenza, hanno perduto la loro importanza. La caccia ormai non ha alcuna importanza economica, perché la selvaggina, a parte alcune aree protette, è stata pesantemente decimata: così, naturalmente, sono quasi del tutto scomparsi gli antichi culti di caccia. L'importazione e la diffusione di prodotti poco costosi, a tutto svantaggio di quelli della tradizione locale, hanno infine fatto scomparire anche molti riti associati alle attività manuali e all'artigianato.

Molti adulti hanno studiato nelle scuole missionarie e sono stati variamente influenzati dal Cristianesimo. I loro figli frequentano in genere scuole pubbliche, dipendenti dallo Stato, in cui la fede negli antenati e nei culti tradizionali viene condannata e spesso derisa, nonostante nella popolazione continuino a essere riconosciuti il potere degli amuleti e della stregoneria.

La vita religiosa ha dovuto adattarsi al fatto che i Bantu dell'Africa centrale non vivono più quasi esclusivamente in aree rurali sostentandosi con i prodotti dell'agricoltura e della savana. Molti oggi guadagnano un salario. La maggior parte degli uomini e delle donne ha trascorso almeno alcuni anni della loro vita nelle città che sono nate numerose attorno alle miniere e ai centri commerciali e amministrativi. Oggi buona parte della popolazione di questa parte dell'Africa è stabilmente urbanizzata, in città che cominciano a imporre a tutti un modello di vita frenetico ed edonistico. Il XX secolo ha visto, di conseguenza, una certa perdita della fede: molti non conoscono nemmeno alcune delle credenze più importanti che guidavano la vita religiosa dei loro padri. Ma contemporaneamente si è assistito alla nascita e alla rapida diffusione di nuovi movimenti religiosi, che in genere promettevano la liberazione dalla stregoneria e una più efficace interpretazione dell'esperienza umana.

I sistemi religiosi non sono semplicemente il riflesso diretto dell'ordine sociale, né sono esclusivamente determinati da considerazioni economiche. Essi sono comunque in relazione con gli interessi di coloro che vivono in un certo luogo e in un certo tempo. Una religione si rivela vitale se riflette i desideri e le preoccupazioni della gente e la loro visione di come dovrebbe essere la vita, se fornisce riti capaci di offrire risposte efficaci a queste preoccupazioni, se è in grado di collegare in qualche modo questa transitoria esperienza terrena con una qualche durevole garanzia di ordine.

Non sorprende che molti movimenti religiosi siano nati tra gli emigrati in città etnicamente diverse o che questi movimenti siano incentrati più sulla ricerca individuale di una comunità di purificati che su una comu-

ne appartenenza parentale oppure sugli interessi comuni di una particolare area rurale. Molti oggi trovano la loro appartenenza religiosa attraverso conversioni legate alla guarigione e alla purificazione, ed è in mezzo a tutti coloro che hanno condiviso questa esperienza che trovano sostegno per affrontare la malattia e la morte e una protezione contro la solitudine, la disoccupazione e l'invidia dei loro nemici.

Molte delle nuove religioni affondano le radici nel Cristianesimo, ma i loro fondatori adattano gli elementi cristiani a quelli che ritengono i bisogni e la tradizionale sapienza dell'Africa. Diversamente dalle Chiese missionarie, esse riconoscono in genere l'efficacia degli amuleti e il potere della stregoneria e proteggono i loro adepti contro questi pericoli. Ammettono la sopravvivenza dei morti e la possibilità della possessione. In genere identificano il creatore della tradizione africana con il Dio cristiano, ma dichiarano che il creatore oggi si preoccupa dell'umanità e agisce attivamente nel mondo. Molte di esse si fondano sopra un'esperienza visionaria in cui il creatore svolge il ruolo di fondatore della nuova religione e fornisce una nuova interpretazione della Bibbia, oppure impone di sostituirla con un nuovo messaggio per gli Africani. Di questa natura era il movimento antoniano fondato nel 1704 da Dona Béatrice come reazione di fronte alla dissoluzione dell'antico Regno del Congo (Balandier, 1968, 257ss.). Le Chiese di Simon Kimbangu, di Alice Lenshina, di John Maranke e di John Masowe, nel corso del XX secolo, costituiscono casi assai simili. Fernandez (1976, p. 222) descrive la loro teologia come «vissuta, cantata e rappresentata attraverso immagini, non formulata». [Vedi *AFRICA, RELIGIONI DELL'*; *KIMBANGU, SIMON*; *LENSHINA, ALICE*; e *MARANKE, JOHN*].

Nel XX secolo, mentre andavano crollando gli antichi fondamenti religiosi, hanno proliferato i culti di afflizione e vari movimenti dediti allo sradicamento della stregoneria, più diffusamente, però, nelle aree rurali. I movimenti che puntavano all'eliminazione della stregoneria miravano alla purificazione delle comunità per riportarle all'ordine e di solito scomparivano rapidamente, per essere sostituiti da altri, quando il dolore e la sofferenza risultavano di nuovo tollerabili. Vita assai breve ebbe, per esempio, il movimento Muchapi, dilagante in Malawi e Zambia negli anni '20 (Willis, 1970), così come il Mikom iyool diffuso tra Luba, Bushong e Lele negli anni '40 (Douglas, 1963, 245ss.). Anche i movimenti che si sostituirono a questi non durarono a lungo. Tutti attestano, comunque, una incrollabile fiducia nella fondamentale bontà del mondo e la convinzione che tutto andrebbe bene se si riuscisse a convincere gli uomini ad abbandonare la malvagità e a controllare la loro ambizione.

[Per la trattazione di specifiche religioni dei Bantu vedi *BEMBA, RELIGIONE DEI*; *KONGO, RELIGIONE DEI*; *LUBA, RELIGIONE DEI*; *NDEMBU, RELIGIONE DEGLI*].

BIBLIOGRAFIA

G. Balandier, *Daily Life in the Kingdom of the Kongo*, London 1968.

J. Beattie e J. Middleton (curr.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, New York 1969.

W. van Binsbergen, *Explorations in the History and Sociology of Territorial Cults in Zambia*, in J.M. Schoffeleers (cur.), *Guardians of the Land*, Gwelo 1978, pp. 47-88.

W. De Craemer, J. Vansina, Renée C. Fox, *Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study*, in «Comparative Studies in Society and History», n. 18 (1976), pp. 458-75.

Mary Douglas, *The Lele of the Kasai*, London 1963.

J.W. Fernandez, *African Religious Movements*, in «Annual Review of Anthropology», 7 (1976), pp. 195-234.

L. de Heusch, *Le Roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris 1972.

I.M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth 1971 (trad. it. *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo*, Roma 1972).

W. MacGaffey, *Comparative Analysis of Central African Religions*, in «Africa», 42 (1972), pp. 21-31.

W. MacGaffey, *African Religions. Types and Generalizations*, in I. Karp e C.S. Bird (curr.), *Explorations in African Systems of Thought*, Bloomington/Ind. 1980, pp. 301-328.

J.M. Schoffeleers, *The Interaction of the M'Bona Cult and Christianity, 1859-1963*, in T.O. Ranger e J. Weller (curr.), *Themes in the Christian History in Central Africa*, Berkeley 1975, pp. 14-29.

J.M. Schoffeleers (cur.), *Guardians of the Land. Essays on Central African Territorial Cults*, Gwelo 1978.

V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1967 (trad. it. *La foresta dei simboli*, Brescia 1976).

V. Turner, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, London 1968.

V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969 (trad. it. *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia 1972).

R.P. Werbner (cur.), *Regional Cults*, New York 1977.

R.G. Willis, *Instant Millennium. The Sociology of African Witch-Cleansing Cult*, in Mary Douglas (cur.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, New York 1970, pp. 129-40 (trad. it. *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi*, Torino 1980).

[Aggiornamenti bibliografici:

R. Fardon, *Between God, the Dead and the Wild. Chamba Interpretation of Ritual and Religion*, Edimburgh 1990.

V.Y. Mudimbe, *Parables and Fables. Exegesis, Textuality and Politics in Central Africa*, Madison/Wis. 1991].

ELIZABETH COLSON

BANTU DELL'AFRICA MERIDIONALE, RELIGIONI DEI. I pastori e gli agricoltori patrilineari che appartengono al vasto gruppo linguistico bantu, ampiamente diffuso in Africa centrale e orientale, si spostarono verso l'Africa meridionale in diverse ondate. Comparvero in questa regione come gruppi culturali distinti probabilmente tra il 1000 e il 1600 d.C. I Sotho (Pedi, Matlala e altri) e gli Tswana, ad essi collegati, si stabilirono nell'arido altopiano dell'interno dove i San cacciavano e i Khoi allevavano bestiame. Gli Nguni (Zulu, Swazi e Xhosa) si diffusero lungo la costa sudorientale. I Lovedu e i Venda, due popoli tra loro strettamente collegati che si amalgamarono fortemente con i Sotho nel XX secolo, successivamente si staccarono dai Karanga nell'antico Zimbabwe; nella loro ultima migrazione i Venda forse attraversarono il fiume Limpopo dopo il 1600 d.C., ma i loro predecessori furono probabilmente tra i primi abitanti del Transvaal nordorientale. Gli Tsonga, o Thonga, migrarono all'inizio del XIX secolo nel Transvaal, dove si incontrarono con i Sotho e i Venda, ma le loro terre si trovano ancora principalmente in Mozambico. Malgrado la diversità culturale di questi popoli, le loro cerimonie, così come le loro concezioni del mondo, hanno avuto origine nella stessa cosmologia di base, o per derivazione da un'eredità comune o attraverso l'interazione.

Una concezione termodinamica dell'individuo e dell'universo. L'opposizione tra caldo e freddo è fondamentale per molti riti che si celebrano presso i popoli di lingua bantu dell'Africa sudorientale. J.D. Krige e Eileen Jensen Krige hanno dimostrato l'importanza di questa opposizione presso i Lovedu. In effetti, il calore influisce sull'equilibrio e causa disforia. Per porre fine ad una grave siccità, per prevenire i rischi legati alla nascita prematura, per curare la malattia, si applica un trattamento con il freddo. Ciò viene fatto anche dopo un parto gemellare, poiché l'intero Paese rischia di divenire arido.

Anche i Venda usano questa opposizione e, analogamente, gli Zulu fanno sì che chi sacrifica stia lontano dal calore prima di un'immolazione agli antenati, i quali sono associati all'acqua e allo sperma. Il giorno prima, chi sacrifica deve evitare di bere birra, di avere rapporti sessuali e deve tenersi lontano dal fuoco. La comunicazione con gli antenati è possibile solo se tutti i partecipanti sono «freddi» – non provino, cioè, né rabbia, né rancore. Secondo gli Tsonga, le persone malate emanano calore, così come le donne mestruate e incinte e i guerrieri eccitati per avere appena ucciso un nemico. L'ordine cosmico è messo a rischio da un parto gemellare perché la madre «è salita in cielo» durante la gravidanza, un periodo di pericoloso surriscaldamento all'interno dell'utero. I Pedi addirittura raccomandano che le donne incinte non escano all'aperto quando piove. Gli Tswana sostengono che il sangue caldo delle donne incinte neutralizzi l'amuleto della pioggia. Inoltre, presso di loro, i fautori della pioggia e loro capi devono astenersi dai rapporti sessuali per la maggior parte della stagione delle piogge.

Gli Tsonga paragonano un bambino nato normalmente ad un vaso di terracotta che non si è incrinato nel forno. La madre e il bambino vengono isolati fino a che il cordone ombelicale non cade. Il padre del bambino non può avvicinarsi alla moglie perché è considerata troppo calda. Se il bambino è maschio, per il padre c'è un rischio particolare: con una serie di riti, gradualmente, il neonato viene separato dal corpo bruciante della madre e integrato nella sfera paterna. Questo processo di raffreddamento può essere chiaramente osservato durante i funerali di neonati presso gli Tsonga. Se la morte sopravviene poco dopo la nascita, il corpo viene collocato all'interno di un recipiente di terracotta incrinato che viene ricoperto con uno strato di cenere. Se la morte sopravviene prima della cerimonia di integrazione tribale Boha Puri, che permette ai genitori di riprendere i rapporti sessuali e ha luogo quando il bambino ha raggiunto l'età di un anno, il corpo viene sepolto in un luogo umido. Se il bambino muore dopo questo rito, il funerale si svolgerà come quello di un adulto e la salma sarà seppellita nella terra asciutta.

Lo stesso codice legato alla temperatura è alla base dei riti di passaggio che, malgrado differiscano nella forma, sono fondamentalmente simili. Un esempio può essere quello della presentazione alla luna. La luna, principio femminile freddo, ha la responsabilità di vegliare sulla crescita del bambino e viene spesso paragonata ad una zia paterna. Durante la prima luna nuova visibile dopo una nascita, i Pedi collocano il bambino per terra per qualche secondo e versano dell'acqua, che simboleggia la pioggia, dal tetto dell'abitazione sopra il neonato. Tre mesi dopo la nascita, gli Tsonga presentano il bambino alla luna nuova, lanciando una torcia accesa verso di essa. Quando la torcia si spegne, il bambino viene separato dalla madre e posto su un mucchio di ceneri. Questo esempio rivela chiaramente il processo di trasformazione che fa rientrare questi riti in un unico sistema simbolico: gli Tsonga sostituiscono alla pioggia una torcia spenta. Inoltre, se accade che dei gemelli, come «figli del cielo», assistano ad un funerale, viene messa loro della cenere sulle fontanelle, poiché essi sono considerati creature brucianti, quindi pericolose.

Il culto del pitone. Presso i popoli dell'Africa sudorientale di lingua bantu un'importante divinità, conosciuta come spirito del pitone, simboleggia il freddo, da cui dipende l'equilibrio individuale, sociale e cosmico.

Indubbiamente, esso fa parte del più arcaico substrato culturale bantu e sia gli Swazi che i Venda celebrano riti in suo onore. Presso i Luba della Repubblica Democratica del Congo (Zaire), questo spirito si manifesta in cielo sotto forma di arcobaleno. Gli Zulu e i Luba attribuiscono ad esso funzioni climatiche opposte. Nkongolo, il pitone dei Luba, come quello degli Zulu, è collegato alle acque terrestri. Come l'arcobaleno, tuttavia, esso estingue la pioggia piuttosto che portarla. Al contrario, gli Zulu ritengono che il pitone e l'arcobaleno siano due spiriti distinti le cui azioni benefiche riguardo all'acqua sono tra loro complementari. «Il più freddo tra gli animali», secondo Axel-Ivar Berglund, il pitone lecca il grasso delle pecore nere che i fautori della pioggia sacrificano ad esso. Vi è poi la principessa dell'arcobaleno, iNkosazana, che è la vergine figlia del signore del cielo (e delle folgori) il cui umore incostante è molto temuto dagli uomini. Ella intercede affinché egli mandi regolarmente pioggia leggera e abbondante. I raggi di luce della principessa si tuffano nell'acqua e le ragazze vergini, travestite da guerriere, le offrono ortaggi e birra in cima a una montagna, il cui accesso è proibito agli uomini. Il culto femminile dell'arcobaleno è opposto al rito maschile del sacrificio al pitone. Solo i principi possono uccidere questo animale tanto venerato, a condizione che non ne versino il sangue. Il grasso serve per preparare pozioni che i maghi usano contro le folgori.

Il culto della principessa dell'arcobaleno si riscontra specificamente presso gli Nguni. Se ne ritrovano tracce anche presso gli Swazi, che inaugurano la cerimonia annuale dello Ncwala, durante il solstizio d'estate meridionale, andando in cerca delle acque del mondo. I sacerdoti nazionali conducono due diverse processioni, una in cerca di acqua fluviale, l'altra in cerca di acqua marina. In testa ad ognuna delle due processioni viene portata, sopra uno scudo, una zucca rituale, chiamata «principessa». Queste due zucche rappresentano la principessa dell'arcobaleno. Questa cerimonia straordinariamente complessa, che serve soprattutto a rigenerare la forza mistica del re, si conclude con un falò purificatore che dovrebbe essere spento dalla pioggia.

Gli Swazi, a quanto pare, non celebrano alcun culto del pitone, mentre la religione dei Venda rende onore al pitone, e i culti dedicati ai serpenti sono molto diffusi presso i Karanga. Secondo la cosmogonia venda, l'intera creazione ebbe luogo all'interno dello stomaco del «Pitone». Questo primordiale demiurgo acquatico vomitò nove creature che vagarono per la terra bagnata, ancora immersa nell'oscurità. Esse diventarono il sole, la luna e le stelle. Poiché controlla la fertilità e la pioggia, il Pitone presiede anche ai riti di pubertà delle ragazze. Uccidere un pitone durante la stagione delle piogge è severamente proibito. Durante la stagione secca la sua carcassa viene gettata nell'acqua, mentre la testa e la coda vengono seppellite nel recinto del bestiame perché portino prosperità. Il suo grasso è usato per proteggersi dalle scottature e per prevenire gli incendi.

La maggior parte delle cosmogonie bantu sono fondamentalmente dualistiche. Infatti, all'opposto del Pitone sta Raluvhumba, che è stato spesso erroneamente considerato un Essere supremo. Il suo nome evoca l'aquila, *luvumba*. La voce di Raluvhumba è il tuono e durante i temporali egli si rende visibile nella forma di una grande fiamma. Controlla inoltre il sole, che potrebbe bruciare la terra se si avvicinasse troppo. La sua complementarità rispetto al Pitone è evidente in una cerimonia reale di cui oggi non si ha più testimonianza. Dopo essere entrato in comunicazione con Raluvhumba in una caverna sacra, il re dei Venda ordinava al suo popolo di eseguire la danza del Pitone (*tshikona*) per due notti. Come altri popoli vicini, i Venda credono che l'equilibrio dell'universo dipenda dall'azione combinata di due princìpi fondamentali, l'acqua e il fuoco, il freddo e il caldo. L'acqua e il freddo hanno il vantaggio di essere nati per primi; il fuoco e il caldo rappresentano sempre una minaccia perché mettono a rischio la vita. Perciò i Venda spengono tutti i fuochi quando muore il re. Anche i Lovedu fanno lo stesso, perché la terra diventa «calda» quando la loro regina, che ha la responsabilità di conservare l'amuleto della pioggia mantenendolo fresco, muore.

Questi miti e rituali presentano delle analogie con vari racconti frammentari che sono stati raccolti presso i Karanga. I Korekore, una ramificazione dei Karanga, venerano Dzivaguru («il grande stagno»). Questo spirito della pioggia viveva sulla terra prima di scomparire in uno stagno sulla cima di una montagna. Fu costretto a sparire dall'incantesimo magico di un capo rivale che voleva impadronirsi della sua ricchezza e che si vestì di rosso, il colore del fuoco. Come il Pitone dei Venda, questo spirito che scomparve era il signore primordiale del mondo. Scomparendo dentro l'acqua, egli portò l'oscurità sulla terra e il suo avversario dovette usare un ulteriore trucco magico per riportare il sole. Dzivaguru accetta solo pecore come offerte, gli stessi animali che gli Zulu sacrificano al Pitone.

Questa storia sembra essere una variante di un mito hungwe, documentato da Leo Viktor Frobenius, che spiega l'origine del potente Regno dello Zimbabwe, le cui rovine di pietra sono uniche presso i popoli di lingua bantu. Anticamente, un popolo molto povero conosciuto come Hungwe abitava su una montagna. Mangiava cibo crudo perché il suo capo, Madzivoa, aveva perduto il fuoco che le sue figlie custodivano in un corno sigillato che conteneva dell'olio. Dei cacciato-

ri provenienti dal Nord, antenati degli Hungwe, arrivarono in quelle terre. Avevano il fuoco e fumavano ritualmente la pipa per sostenere la propria forza magica. Il loro capo diede il fuoco a Madzivoa, sposò sua figlia e diventò il primo «re» (*mambo*). Molta gente si unì a lui e anche Madzivoa divenne suo servo. Il nome di questo capo autoctono decaduto deriva da *dzivoa* («lago» o «stagno»), che si trova anche nel nome Dzivaguru. Queste due figure dal nome simile ebbero un destino analogo per mano di nuovi venuti che si impadronirono del loro potere e delle loro ricchezze.

In questi miti, i due nuovi signori del fuoco dovettero accogliere i demiurghi collegati all'acqua, come racconta un'altra storia dei Karanga documentata da Frobenius. Uno spirito serpente abitava in un lago nella pianura dello Zimbabwe. Si pensava che le figlie del re si accoppiassero con questo spirito per evitare che lo stagno sacro e la pioggia scomparissero. La vagina di queste principesse, le quali godevano di una totale libertà sessuale, doveva essere sempre umida. Le vittime da sacrificare perché cadesse la pioggia venivano scelte tra di esse. Un secondo gruppo di principesse doveva invece rimanere casto. Esse erano collegate a un fuoco rituale custodito da Mwiza, la moglie incestuosa del re, la quale rappresenta la stella del mattino.

Il mito dei Venda traspone questi elementi: il Pitone viveva con due mogli, ma solo la prima conosceva la sua vera natura e poteva fargli visita liberamente durante il giorno. La seconda poteva avvicinarsi a lui solo di notte quando era completamente bagnata. Spinta dalla curiosità, disobbedì alla regola e vide il marito che fumava la pipa. Arrabbiato, il Pitone sparì dentro un lago. Per porre fine alla siccità che seguì, la moglie colpevole dovette sacrificare se stessa e raggiungere il marito nell'acqua. Il Pitone primordiale dei Venda ricorda chiaramente il serpente acquatico dello Zimbabwe, di cui Dzivaguru e Madzivoa sono incarnazioni.

Le varianti di questi miti fanno riferimento sia all'incompatibilità dell'acqua e del fuoco, sia alla loro complementarità. La dualità rappresentata dalle principesse karanga, con la vagina umida e asciutta, esprime la dialettica tra freddo e caldo dei Bantu sudorientali. Il mito dei Venda sul pitone che fumava la pipa di nascosto presenta lo stesso tema che si trova nel mito hungwe sullo straniero misterioso che traeva la sua forza dal fumare la pipa e che ha avuto la meglio su Madzivoa, lo spirito acquatico che custodiva il fuoco dentro un corno. Il sacrificio della seconda moglie del Pitone dei Venda corrisponde ovviamente al sacrificio imposto alle principesse karanga. Il simbolismo dei Karanga fa una chiara distinzione tra uno spirito primordiale collegato alle acque sia terrestri che pluviali e un signore del fuoco che era suo nemico oppure che divenne suo alleato attraverso il matrimonio. Presso i Korekore questi due spiriti sono visti come rivali ma alla fine, quando non vi è pioggia, essi invocano Dzivaguru. Questa cosmogonia è stata tuttavia in parte cancellata dai culti della possessione dedicati a divinità regionali o particolari. L'ubiquità di questi culti, importati dagli Shona, ha distratto i ricercatori che hanno trascurato gli antichi dei ancora presenti. Infatti, Dzivaguru è l'unico spirito locale che non si serve di *medium*.

I Venda, dal canto loro, hanno operato un'originale trasposizione dell'antico dualismo. Il Pitone, signore delle acque, e Raluvhumba, signore del fuoco celeste, sono complementari nei riti. Nello Zimbabwe, i vicini Karanga venerano Mwari, un Essere supremo che possiede in sé gli attributi di entrambi. Questo «possessore del cielo» è chiamato anche Dzivaguru. Il pitone, che rappresenta Mwari, viene adorato come spirito delle montagne, mentre si pensa che il serpente d'acqua impedisca ai fiumi e alle sorgenti di inaridirsi.

Cosmologia e sovranità sacra. James G. Frazer è stato il primo a descrivere la «sovranità sacra» come un'istituzione politica la cui funzione primaria è il controllo sulla fertilità e sulle forze della natura. Preferisco usare il termine «sovranità sacra» perché i particolari capi che rappresentano questa istituzione non sono veri dei. I Venda e i Lovedu hanno ereditato l'istituzione della sovranità sacra dai Karanga, mentre non lo hanno fatto i Sotho e gli Tswana (a quanto pare la sovranità sacra non appartiene alla cultura sotho o tswana, malgrado esistano presso di loro alcuni importanti capi militari). Gli Swazi hanno fondato un sistema politico e simbolico molto simile a quello dei Venda. La sovranità sacra è diffusa in tutta l'Africa e alcune caratteristiche costanti vengono attribuite ai re africani, in particolare tra i popoli di lingua bantu: essi sono considerati esseri fuori dal comune; ottengono la supremazia attraverso una trasgressione (spesso l'incesto); sono circondati da proibizioni e sono condannati a morire giovani a meno che altre vittime non rendano loro possibile continuare a regnare.

Il re degli Swazi, signore della folgore e del sole, governa insieme a una regina madre collegata alla luna e alla vegetazione rigogliosa. Insieme essi controllano le piogge. Il re ha il privilegio di sposare le proprie sorelle, consanguinee e non. Da giovane, succede al padre con il titolo di «figlio» e da adulto assume il potere completo quando sposa la «regina della mano destra», con la quale mischia il proprio sangue perché i due diventino gemelli. Ma la sua vera cosiddetta «gemella» è la madre. Durante il solstizio d'estate la sua forza si indebolisce e l'intera nazione attraversa una crisi. Allora egli celebra il rito dello Ncwala, che si apre con la ricerca del-

l'acqua descritta in precedenza. Viene proclamato «toro della nazione», dopo il sacrificio di un bue nero maltrattato, che lo rappresenta. Dopo una serie di azioni che alternativamente mostrano la sua debolezza e la sua forza, egli consuma i primi frutti e viene poi travestito da spirito della vegetazione. [Vedi *SWAZI, RELIGIONE DEGLI*].

Secondo il mito di fondazione dei Venda, i primi due sovrani furono il Sole e la Luna, sua sorella gemella e anche moglie incestuosa. Paradossalmente, il re dei Venda governa insieme a una zia paterna (Makhadzi, titolo che viene usato anche per riferirsi alla luna); una sorellastra agnatizia prende il posto della zia durante il regno successivo. La moglie più importante, spesso una sorella, consanguinea o no, appartiene alla famiglia reale. Il re, «luce del mondo», controlla la pioggia attraverso sia il Pitone che Raluvhumba. Sebbene non si celebri alcun rituale per il solstizio d'estate, Makhadzi presiede alla cerimonia dei primi frutti.

Le configurazioni simboliche dei Venda e degli Swazi sono tra loro collegate, ma hanno subìto alcune trasformazioni. In pratica, i Venda hanno legami agnatizi al posto dei legami incestuosi e uterini (o gemellari) del loro mito. Gli Swazi, al contrario, mantengono questi legami mitici attraverso una finzione. La zia regina dei Venda, che corrisponde a una regina che è la sorellastra agnatizia del re, occupa chiaramente la stessa posizione rituale della regina madre degli Swazi, la quale è «gemella» del proprio figlio. La regina «della mano destra», che è al tempo stesso moglie del re e sua finta gemella, è una figura sostitutiva della regina madre. Esistono anche altri parallelismi significativi. Il «corpo gemellare» del Regno degli Swazi esprime una grande potenza di vita; esso è completato dai maschili *tinsila*, i gemelli simbolici del sovrano che sono collegati alle sue mani destra e sinistra. Una coppia simile nel Regno dei Venda corrisponde allo zio paterno e al fratellastro agnatizio, rispettivamente il doppio maschile di Makhadzi e della sorella regina.

Le tradizioni dei miti e della storia dei Lovedu gettano luce sulla trasformazione strutturale del modello ideale dei gemelli. Anticamente, la principessa Dzugudini, figlia del re di Monomotapa, concepì un figlio, Muhale, con il proprio fratello uterino. La loro madre mantenne il segreto, rubò al marito l'amuleto della pioggia e lo diede alla figlia, la quale fuggì verso sud con il figlioletto. Insieme ad alcuni seguaci, raggiunsero la terra dei Lovedu, dove Muhale, che aveva portato con sé il fuoco, fondò un regno. La coppia incestuosa uterina è quindi strettamente collegata alla coppia rituale formata da un figlio (custode del fuoco) e dalla madre (portatrice dell'amuleto della pioggia). Gli Swazi hanno semplicemente combinato queste due immagini presentando la regina madre come sorella gemella del proprio figlio. La successione nella casata reale dei Lovedu passò poi nelle mani delle donne. La prima regina nacque dall'incesto tra un re e la propria figlia. Anche se il modello che assicura la continuità della sovranità sacra attraverso l'unione di un fratello con la propria sorella uterina (idealmente tra gemelli di sesso opposto) si è trasformato in senso agnatizio, i Lovedu non hanno adottato la soluzione dei Venda. La loro regina della pioggia governa da sola ma deve accoppiarsi con un fratello se vuole generare una erede.

Nelle tradizioni dei Lovedu si è mantenuto il matrimonio incestuoso tra capi sacri dell'antica civiltà karanga. Il re di Monomotapa regnava insieme a Mazarira, sua sorella e moglie. Secondo un racconto successivo (documentato da Frobenius), nell'antico Zimbabwe Mazarira era la madre del monarca. L'erede viveva incestuosamente con una sorella che divenne la sua moglie più importante, con il nome di Mwiza (a Monomotapa, Nabwiza). Quando si insediò insieme al fratello, accese il nuovo fuoco rituale che ella stessa avrebbe custodito.

A differenza del mito fondatore dei Venda, quello dei Karanga non fa riferimento a una monarchia primordiale del Sole e della Luna gemelli. Luna, il primo sovrano, emerse dalle acque primordiali. Per due anni visse castamente insieme alla Stella del mattino, che gli procurava il fuoco e la vegetazione, prima che Mwari, l'Essere supremo, la riprendesse con sé. Luna ricevette allora una seconda moglie, la Stella della sera, che lo invitò ad accoppiarsi con lei. Così generò gli uomini e gli animali. Luna divenne sovrano (*mambo*) di una vasta popolazione. Dopo due anni, la Stella della sera lo lasciò per andare a vivere con Serpente, signore delle piogge. Quando Luna tentò di riprendersela, Serpente lo morse. Luna deperì. La pioggia smise di cadere. I suoi figli lo strangolarono e lo seppellirono insieme alla Stella della sera che aveva deciso di morire con lui. Dopo di che, i figli scelsero un nuovo sovrano. Questo mito illustra perfettamente la funzione cosmologica della sovranità sacra, in questo caso sotto il segno della luna. Una volta perduto il suo potere sulla natura, il re indebolito veniva condannato a morire prematuramente. I sovrani di Monomotapa venivano uccisi non appena mostravano il minimo segno di debolezza fisica, che fosse malattia o impotenza. Aveva luogo una cerimonia che li collega chiaramente alla luna: al sorgere della nuova luna, il sovrano doveva fare finta di combattere contro nemici invisibili alla presenza dei dignitari del regno. Secondo vari resoconti, i capi sacri dei Karanga e dei popoli ad essi affini venivano eliminati dopo avere regnato per due, oppure per quattro anni. Nel mito, ciò corrisponde al ciclo venusiano. Mwiza rappresenta Venere, la stella del mattino. Bisogna ricordare che Mwiza

era accompagnata da principesse caste e asciutte, che salutavano il sorgere della stella del mattino. D'altra parte, il secondo gruppo di principesse, umide, che si accoppiavano con lo spirito serpente delle acque, probabilmente era collegato alla stella della sera.

Questo sistema cosmologico evidentemente differisce da quello dei Venda, anche se è indubbio che il Regno dei Venda abbia avuto origine dai Karanga. Entrambi responsabili delle piogge, il sovrano dei Karanga e quello dei Venda sono collegati agli spiriti-serpente acquatici. Nel mito dei Venda entrambe le mogli venusiane appartengono al Pitone, ma solo quella diurna poteva stare con il marito mentre questi fumava (usava, cioè, il fuoco). L'opposizione tra Stella del mattino e Stella della sera esiste, ma è nascosta. Inoltre, il sovrano dei Venda non era lunare. Il primo re non era altri che il Sole, che era stato vomitato dal Pitone. I sovrani attuali affermano di discendere da Raluvhumba, che controlla le folgori e il cui simbolo è l'aquila. Il ruolo dell'uccello del tuono nella cosmogonia reale dei Karanga non è ancora stato studiato approfonditamente. Thomas Huffman, un archeologo, ha ipotizzato che i famosi uccelli di pietra dello Zimbabwe rappresentino, nella forma di aquile-pesci, i vari sovrani che si sono avvicendati. Nell'antico Zimbabwe, questo uccello dalle piume colorate fungeva da mediatore tra gli uomini e Mwari, il demiurgo dei cieli, corrispondente al Raluvhumba dei Venda. Bisogna ricordare che gli Hungwe, il cui nome letteralmente vuol dire «aquila pesce», avevano portato il fuoco alla gente povera governata dall'acquatico Madzivoa. La complementarità dell'aquila e del serpente ristabilisce l'opposizione fondamentale tra fuoco e acqua.

Due tradizioni contrastanti raccontano dell'origine del fuoco, il simbolo celeste della sovranità. Il re dei Venda sembra essere collegato alla seconda tradizione. Egli passò davanti a Raluvhumba quando quest'ultimo comparve sulla terra sotto forma di una grande fiamma tuonante. Il bastoncino che il re usa per mescolare il *porridge* è chiamato «accenditore del fuoco».

Mentre i re lunari dei Karanga venivano uccisi dopo avere regnato per un breve periodo (oppure quando mancava loro la forza fisica, come a Monomatapa), i re dei Venda possono godere di lunga vita, a condizione che non abbiano figli dopo essere saliti al trono. Essi devono assumere una sostanza che inibisce la sessualità. Attraverso confronti con l'Africa centrale, si è arrivati alla conclusione che questa pratica mira a contenere il potere magico, pericoloso e quasi stregonesco del re. Presso i Pende della Repubblica Democratica del Congo (Zaire), alcuni capi sacri sono costretti ad astenersi dai rapporti sessuali dopo essersi insediati. Il rituale dei Lovedu attribuisce potere sulle piogge a una regina segretamente incestuosa che dovette poi suicidarsi. Anche questo mito si colloca nello stesso sistema di trasformazioni simboliche che ha alla base un'ideologia comune.

I rituali della circoncisione. Né i Karanga né gli Shona praticano la circoncisione. Secondo tutti i resoconti, invece, questa tradizione e l'iniziazione ad essa collegata costituiscono un'istituzione che gode di antico prestigio presso i Sotho e gli Tswana, il quali l'hanno introdotta presso i Lovedu, i Venda e gli Tsonga. I riti di pubertà per le ragazze di solito corrispondono a quelli della circoncisione maschile. Le ragazze subiscono una circoncisione finta che consiste in un lieve taglio sulla clitoride (Lovedu), su una coscia (Tswana) o nel posare un coltello tra le gambe (Pedi). I Sotho meridionali usano lo stesso termine, *lebello*, per indicare l'iniziazione femminile e la circoncisione maschile. I Pedi, popolazione sotho settentrionale, sottopongono i ragazzi a due riti successivi (Bodika e Bogwera), mentre le ragazze sono sottoposte ad un unico rito collettivo (Byale). I Lovedu hanno adottato quest'ultimo, che essi chiamano Vyali e che collegano alla seconda iniziazione maschile. I popoli di origine karanga inizialmente celebravano solo riti individuali (Venda Khoba o Lovedu Khomba), alla comparsa del menarca.

Presso i Sotho è attraverso la circoncisione che i giovani possono diventare guerrieri. Ogni classe di giovani circoncisi forma un reggimento al servizio del loro capo. Sebbene i capi non abbiano gli attributi dei sovrani sacri, il simbolismo dell'iniziazione dei Sotho e quello del Regno degli Swazi si assomigliano moltissimo. I più importanti capi dei Pedi custodiscono un fuoco tribale al quale non si possono avvicinare né le donne, né i ragazzi non circoncisi. Da questo fuoco gli iniziati prendono un ramo con il quale accendono il fuoco che brucerà continuamente al centro del loro accampamento nella prateria durante la stagione secca. Dopo essere stati circoncisi, essi si raccoglieranno ogni mattina attorno a questo fuoco, «il piccolo leone», per inscenare un finto attacco. Essi «trafiggono le leggi». Il simbolismo solare del fuoco-leone è evidente nel suo essere disposto lungo l'asse oriente-occidente. Il sole simboleggia l'uomo adulto pedi. La «iena a macchie bianche» rappresenta il principio lunare femminile ma si riferisce anche a una piccola torre conica proibita a coloro i quali sono sottoposti all'iniziazione. Costruita all'entrata orientale del campo con pietre accuratamente lucidate e cementate con della carbonella, essa sta accanto ad un'altra struttura, più piccola, che rappresenta suo figlio. Alla fine dell'iniziazione, i giovani appena circoncisi seguono le «orme della iena», un percorso tracciato con la carbonella all'interno del campo, che va dall'entrata occidentale, verso nord, fino all'entrata orientale.

Questo sentiero rappresenta l'apparente movimento della luna verso oriente, nella direzione opposta a quella del sole. Con la scoperta del monumento che rappresenta la iena da parte degli iniziati si uniscono delle coppie di opposti: il sole e la luna, il maschio e la femmina. Quando ha termine la cerimonia maschile, le ragazze che hanno appena avuto il menarca cominciano l'iniziazione collettiva. Sono sottoposte a una finta circoncisione e vengono isolate per un mese, sotto l'autorità della moglie più importante del capo.

I Matlala hanno introdotto degli interessanti cambiamenti in questa cerimonia. Il fuoco, detto «leone», si estende anche in questo caso lungo l'asse oriente-occidente. Gli iniziati vengono svegliati all'alba in modo che possano vedere brillare la stella del mattino. Dato che è proibito guardare il sole durante la prima fase dell'iniziazione, i ragazzi voltano il viso verso occidente. Durante la seconda fase guardano invece ad oriente e rivolgono la parte destra del corpo verso il calore del fuoco. Nel corso di questa «notte di cambiamento» viene eretto un palo la cui cima è decorata con piume di struzzo. Questo palo, salutato come «nonna», è l'equivalente del monumento lunare dei Pedi. Durante la loro segregazione, gli iniziati fingono di attaccare la luna. I Matlala usano metafore chiaramente falliche, paragonando la luna calante a una elefantessa che deve essere «pugnalata» e «fatta cadere». Anche le canzoni dell'iniziazione dei Pedi fanno riferimento a un misterioso elefante femmina, che essi intendono esplicitamente come un'immagine della donna mestruata e quindi pericolosa.

Come il leone è opposto all'elefante, così il fuoco solare disposto lungo l'asse oriente-occidente è opposto alla luna. Questo simbolismo dei Sotho si può paragonare a quello relativo al re leone degli Swazi, collegato al sole e al fuoco, che regna insieme a una regina madre elefante, collegata alla luna. Durante la cerimonia dello Ncwala, il re indebolito insegue il sole del solstizio d'estate. Infine, si accoppia con la regina «della mano destra», un'azione importante, paragonabile alla ricerca della virilità legata al sole dei giovani sotho appena circoncisi. Durante la loro segregazione, gli iniziati pedi sono indeboliti come lo è il re degli Swazi durante lo Ncwala ed essi cercano invano di «sorpassare il sole». Il successore del re viene scelto tra i suoi figli molto giovani ed è questo re bambino l'unico maschio swazi che, da adolescente, viene sottoposto a una cerimonia simile alla circoncisione. Altrimenti, gli Nguni non praticano la circoncisione né celebrano simili cerimonie di iniziazione, anche se è possibile che lo abbiano fatto anticamente. Gli Swazi sembrano concentrare il simbolismo dell'iniziazione sotho all'interno dell'istituzione della corona. Il re degli Swazi non può mai bere acqua, proprio come non possono farlo gli iniziati sotho. Alla fine dell'iniziazione i giovani appena circoncisi si gettano in acqua mentre il loro campo viene incendiato; la cerimonia dello Ncwala si conclude con il re degli Swazi che si lava mentre viene acceso un falò purificatore. Come questo re, i Pedi che hanno completato l'iniziazione diventano leoni e guerrieri coraggiosi. Come l'iniziazione dei Pedi porta alla formazione di nuovi reggimenti militari, analogamente, presso gli Swazi, i vari gradi militari, divisi in base all'età, partecipano allo Ncwala sotto il segno della luna. In tutta la regione dei Sotho i campi allestiti per la circoncisione sono sotto il controllo diretto dei capi. Lo Ncwala degli Swazi e i riti della pubertà dei Sotho sono varianti degli stessi temi simbolici e sociali.

Le analogie si estendono ancora oltre. Si ricordi come viene acceso il fuoco-leone nel campo di iniziazione dei Pedi. La moglie più importante del capo svolge una funzione simile a quella della regina madre degli Swazi, cioè custodire l'amuleto della pioggia. Fa la sua apparizione, per andare in sposa, al tramonto, quando si accendono tutti i fuochi. Il fuoco acceso nella sua abitazione viene usato per riattizzare il fuoco della tribù. Il fuoco custodito dal capo, che egli dà a coloro che si sottopongono all'iniziazione, e l'amuleto della pioggia custodito dalla sua moglie principale (la quale dà alla luce il successore), sono al tempo stesso complementari e opposti. La ricerca, da parte dei giovani appena circoncisi, di una donna, legata al sole o alla luna, è anche una ricerca della pioggia. Gli iniziati, tenuti rigorosamente separati dall'altro sesso, si radunano attorno al fuocoleone collegato al sole durante la stagione secca. Le parole dei canti rituali li invitano a seguire le tracce dell'elefante femmina (della donna) «quando piove», poiché in quel momento l'animale non avrà più forza e potrà essere ucciso facilmente. Con questo si fa riferimento al fatto che un uomo può avvicinarsi a una donna solo dopo il ciclo mestruale. Il ciclo della fertilità è legato al cambiamento delle stagioni; la mestruazione fa sospendere i rapporti sessuali e, come la stagione secca, essa ricade sotto il segno del fuoco.

Gli Tsonga e i Venda utilizzano questo stesso codice cosmologico. Hanno importato, adattandola, l'istituzione dei campi di circoncisione dai loro vicini Sotho. Nei loro campi di iniziazione al posto del fuoco-leone maschile vi è il fuoco-elefante femminile. Come si spiega questa inversione? Per molti popoli sudorientali di lingua bantu, in particolare per gli Swazi e i Sotho, il sole maschile è complementare alla luna femminile (collegata alla pioggia e alla vegetazione rigogliosa). Ma in generale il fuoco è femminile e l'acqua terrestre è maschile. La mestruazione e la gravidanza hanno a che fare con il calore. La profonda differenza nella simbologia tra i riti di circoncisione dei Sotho e quelli degli altri

popoli rimanda ad una alternativa di base, se, cioè, il fuoco rituale debba avere attributi maschili e solari, oppure le proprietà del sangue mestruale associato al calore. I Sotho hanno fatto la scelta del fuoco-leone, mentre gli Tsonga e i Venda hanno optato per il fuoco-elefante.

Presso gli Tsonga non vi sono autorità politiche che controllano l'iniziazione. A differenza di quanto fanno i Pedi, essi affidano il fuoco rituale alla moglie più importante del capo, che lo custodisce nella sua abitazione per poter affumicare gli oggetti magici. Inoltre, la luna non è associata al sole: il marito della luna è la Stella della sera. Per tutte queste ragioni, il simbolismo solare e lunare rimane relegato sullo sfondo. Invece, il simbolismo della circoncisione degli Tsonga è dominato dall'opposizione tra l'acqua maschile e il fuoco femminile, come testimoniano anche le formule rituali che vengono insegnate durante l'iniziazione.

In queste formule figurano tre animali in successione: il coccodrillo, simbolo del coltello usato per la circoncisione che rende i ragazzi pronti a riprodursi, «si muove pesantemente nelle paludi e tra i giunchi»; l'ippopotamo «apre la strada per gli elefanti femmina verso la palude»; l'elefante femmina «cammina lentamente sul terreno asciutto», dove la pioggia colmerà le sue impronte. Queste immagini metaforiche sono incentrate su un forte contrasto tra il regno maschile e acquatico del coccodrillo e il terreno solido dell'elefante femmina. Tra di essi si trova la strada aperta dall'ippopotamo, che è collegato a una ragazza vergine violentata dai giovani. In tal modo essi aprono la strada all'elefante femmina, la donna adulta che diventa fertile solo dopo la mestruazione, che dovrebbe fermarsi all'inizio della stagione delle piogge. Il fuoco-elefante simboleggia sia la sterilità femminile che la stagione secca. Ogni giorno gli iniziati affrontano questo fuoco e lo «pugnalano» con un bastoncino che è un simbolo fallico, cantando «elefante, stai calma!». È significativo che essi non possano bere acqua durante la loro segregazione. Quando il campo viene incendiato, alla fine dell'iniziazione, si gettano in uno stagno proclamando la propria virilità. Come va interpretata questa sequenza? La circoncisione, condizione necessaria per la funzione procreativa, ricade sotto il segno maschile dell'acqua. Tenuti lontani da questo elemento durante l'isolamento, gli iniziati vengono fatti avvicinare invece ad un fuoco femminile, che non possono spegnere prima della stagione delle piogge. Lo spazio simbolico attorno al fuoco-elefante nel centro del campo e il luogo con l'acqua del coccodrillo fuori dal campo sono chiaramente delimitati. Il fuoco-elefante corrisponde alla mestruazione, alla terra arida e alla sterilità femminile, mentre lo spazio del coccodrillo legato all'acqua corrisponde alla circoncisione, all'acqua terrestre e alla fertilità maschile.

Giocando su queste opposizioni, gli Tsonga hanno semplicemente adattato il simbolismo dei Sotho al codice termodinamico al quale fanno riferimento tutti i loro riti di passaggio. Si ricordi, infatti, che presso gli Tsonga i neonati, creati dentro l'utero bruciante, sono sottoposti a riti di raffreddamento e che la crescita dei ragazzi ricade sotto il segno della luna. Appena prima della pubertà, il processo rituale viene invertito, poiché la sessualità è una nuova fonte di calore che deve essere accuratamente tenuta sotto controllo. I riti della circoncisione degli Tsonga costituiscono un'iniziazione ai misteri del fuoco femminile. La circoncisione taglia una volta per tutte il legame con la madre e per un giovane segna l'inizio della ricerca di una moglie. Le mogli vengono scelte di solito tra le ragazze pubescenti, le quali, troppo «calde» durante la loro prima mestruazione, sono sottoposte a un rito collettivo di raffreddamento, che è l'opposto della cerimonia maschile. Ogni mattina, durante il loro isolamento di un mese, esse vengono portate, con il viso velato, fino a uno stagno e immerse nell'acqua fino al collo. Una volta tornate alla loro capanna, non è permesso loro di asciugarsi vicino al fuoco. Anche presso i Pedi, durante l'iniziazione, le ragazze vengono immerse in un ruscello per rimuovere il calore portato dalla mestruazione, ma questo viene fatto al tramonto. Sia gli Tsonga che i Venda praticano questi rituali di raffreddamento per abbassare la temperatura delle giovani iniziate.

Il simbolismo solare resta una parte centrale della cerimonia degli Tsonga. Per recarsi al luogo della circoncisione gli iniziati partono all'alba, quando la Stella del mattino annuncia il sole, che li sottrarrà all'«oscurità» dell'infanzia. Oltre a sostituire il fuoco-leone dei Pedi con il fuoco-elefante, i Venda, e probabilmente anche gli Tsonga, lo collocano in una direzione diversa, lungo l'asse nord-sud. Secondo una concezione diffusa in Africa meridionale, il sole si sposta dalla casa del Nord a quella del Sud tra la stagione secca e quella delle piogge. Come i Pedi, gli Tsonga celebrano le cerimonie di iniziazione durante la stagione secca. All'avvicinarsi del solstizio d'estate meridionale e delle prime piogge, i neoiniziati iniziano a «seguire le tracce dell'elefante femmina», cioè ad avvicinarsi senza paura alle donne. L'opposizione tra il terreno arido dell'elefante e il luogo acquitrinoso del coccodrillo simboleggia il cambiamento delle stagioni. La sessualità corrisponde, come presso i Pedi, all'ordine cosmico governato dal corso del sole.

Pertanto, il sistema simbolico della circoncisione si basa su un tipo di termodinamica che è caratteristico di tutto il pensiero dei popoli sudorientali di lingua bantu. Inoltre, la circoncisione assomiglia al complesso di ri-

tuali chiamato *mukanda*, diffuso tra i popoli matrilineari di lingua bantu come gli Ndembu e i Chokwe dell'Africa centroccidentale. Ciò fa emergere un problema storico particolarmente interessante: è possibile che le società matrilineari della regione che oggi comprende Zambia, Angola e Repubblica Democratica del Congo nordoccidentale mantengano una tradizione culturale bantu molto antica che è andata persa presso altri gruppi (come i Sotho patrilineari e i loro vicini in Africa meridionale)? Questa ipotesi non può escludersi a priori. Tuttavia, vi sono molte argomentazioni a favore di un'altra interpretazione (de Heusch, 1982). Sembra più plausibile che la zona meridionale in cui si parla bantu sia da considerarsi il centro di diffusione di questa istituzione verso l'Africa centrale. Questa diffusione sarebbe avvenuta nel territorio dei Lozi, o Rotse, dove i conquistatori Kololo, di origine sotho, presero il potere nel 1836. Governarono fino al 1864 e allestirono campi per la circoncisione collegati alla formazione militare dei giovani. Anche presso gli Ndembu in questi riti i giovani divengono guerrieri. Tutto fa pensare, dunque, che, durante il XIX secolo, i campi per la circoncisione inaugurati dai conquistatori sotho furono gradualmente adottati dalle popolazioni vicine che aggiunsero a questi riti della circoncisione la pratica, diffusa presso di loro, dell'uso delle maschere. Naturalmente, in ogni singolo caso il modello viene trasformato a seconda della regione, ma questa trasformazione ha sempre luogo all'interno della logica del pensiero simbolico già esistente in Africa meridionale.

BIBLIOGRAFIA

H. Ashton, *The Basuto. A Study of Traditional and Modern Lesotho*, London 1967 (2ª ed.).

A.-I. Berglund, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, London 1976.

G. Beyer, *Die Mannbarkeitsschule in Südafrika, speziell unter den Sotho in Nordwest-Transvaal*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 58 (1926), pp. 249-61.

M.L. Daneel, *The God of the Matopo Hills. An Essay on the Mwari Cult in Rhodesia*, The Hague 1970.

M. Gelfand, *Shona Ritual. With Special Reference to the Chaminuka Cult*, Cape Town 1959.

M. Gelfand, *Shona Ritual. With Special Reference to the Makorekore*, Cape Town 1962.

W.D. Hammond-Tooke (cur.), *The Bantu-speaking Peoples of Southern Africa*, London 1974 (2ª ed.).

L. de Heusch, *Essais sur le symbolism de l'inceste royal en Afrique*, Brussels 1958.

L. de Heusch, *The Drunken King, or The Origin of the State*, Bloomington/Ind. 1982.

L. de Heusch, *Mythes et rites bantous*, II, *Rois nés d'un cœur de vache*, Paris 1982.

L. de Heusch, *Nouvelles remarques sur l'oncle maternel. Réponse à J.C. Muller*, in «Anthropologie et sociétés», 6 (1982), pp. 165-69.

Eileen J. Krige, *The Social System of the Zulu*, Pietermaritzburg (1936) 1950.

Eileen J. Krige e J.D. Krige, *The Lovedu of the Transvaal*, in D. Forde (cur.), *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, London 1954, pp. 55-82.

Eileen J. Krige e J.D. Krige, *The Realm of a Rain Queen. A Study of the Pattern of Lovedu Society*, London (1943) 1965.

Hilda Kuper, *Costume and Cosmology. The Animal Symbolism of the Ncwala*, in «Man», 8 (1973), pp. 613-30.

H.O. Mönnig, *The Pedi*, Pretoria 1967.

Harriet Ngubane, *Body and Soul in Zulu Medicine. An Ethnography of Health and Disease in Nyuswa-Zulu Thought and Practice*, London 1977.

Jacqueline Roumeguère-Eberhardt, *Pensée et société africaines. Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est*, Paris 1963 (Cahiers de l'homme, 3).

I. Schapera, *Rainmaking Rites of Tswana Tribes*, Leiden 1971.

H.A. Stayt, *The Bavenda*, London 1968.

L. Walk, *Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme*, in «Anthropos», 23 (1928), pp. 861-966.

N.J. van Warmelo, *Contributions toward Venda History, Religion and Tribal Ritual*, Pretoria 1932 (Union of South Africa, Department of Native Affairs, Ethnographical Publications, III).

H.A. Weischhoff, *The Zimbabwe-Monomotapa Culture in Southwest Africa*, Menasha/Wis. 1941.

[Aggiornamenti bibliografici:

B. Bernardi, *The Mugwe. A Blessing Prophet. A Study of a Religion and Public Dignitary of the Meru of Kenya*, Nairobi 1989 (trad. it. *Il Mugwe, un profeta che scompare: studio di un dignitario religioso dei Meru del Kenya*, Milano 1983).

A.M. M'Inanyara, *The Restatement of Bantu Origin and Meru History*, Nairobi 1992.

M. Ruel, *Belief, Ritual and the Securing of Life. Reflexive Essays on a Bantu Religion*, New York 1997].

LUC DE HEUSCH

BANTU DELL'AFRICA ORIENTALE, RELIGIONI DEI. Le popolazioni di lingua bantu che vivono nella parte settentrionale dell'Africa orientale comprendono i Ganda, i Nyoro, gli Nkore, i Soga e i Gisu dell'Uganda; i Kikuyu e i Kamba del Kenya; i Gogo e i Kaguru della Tanzania. Queste popolazioni sono accomunate dall'uso di lingue bantu, ma differiscono notevolmente tra loro per l'organizzazione politica, sociale ed economica, nonché per molte delle concezioni e delle pratiche religiose.

La maggioranza di queste popolazioni concepisce il dio creatore come una figura lontana e distaccata: fanno eccezione i Kikuyu, che lo credono interessato ai principali avvenimenti della vita personale e collettiva, e che gli rivolgono celebrazioni rituali. I Nyoro e gli

Nkore affermano che il dio creatore, Ruhanga, creò il mondo e tutto ciò che era necessario alla vita umana sulla terra. Inoltre inaugurò e fondò le tre classi sociali dei Nyoro e degli Nkore: gli agricoltori, i governanti (cioè il clan reale) e gli allevatori. Ciascuna classe discende da uno dei figli di Ruhanga, da lui stesso messi alla prova prima dell'assegnazione definitiva del loro ruolo sociale. I Nyoro dicono che Ruhanga diseredò il quarto figlio, Kantu, il quale divenne così l'origine del male nel mondo e finì per corrompere gli uomini. Per questa ragione, dicono i Nyoro, Ruhanga si ritirò in cielo e in seguito mandò le malattie e la morte sulla terra per punire gli uomini. A causa di questo suo ritiro dal mondo, i Nyoro e gli Nkore non dedicano a Ruhanga né culto, né riti.

Tra i Ganda il dio creatore, Katonda, aveva un luogo sacro di piccole dimensioni e un *medium* che, di notte, pronunciava oracoli. Katonda era detto Signore del Cielo e Padrone della Vita; ogni mattina i capifamiglia lo pregavano perché proteggesse i loro parenti. Katonda in qualche modo influenzava il destino personale dei singoli uomini, ma le offerte per lui erano rare e rispetto alle altre divinità aveva scarsa importanza rituale; oggi sono del tutto scomparsi il suo luogo sacro e il suo *medium*. Secondo la mitologia dei Ganda, fu l'eroe culturale, Kintu, a creare il mondo, a popolare la regione e a fondare il Regno di Buganda. Anche la morte fu introdotta nel mondo degli uomini in seguito ai misfatti di Kintu, di sua moglie, Nambi, e dei suoi figli, i quali avevano permesso al fratello di Nambi, la Morte (Walumbe), di scendere con loro sulla terra. Quando la Morte cominciò a uccidere gli uomini, fu rinchiusa nell'oltretomba e Kintu dichiarò solennemente che essa mai sarebbe riuscita a distruggere l'intera umanità.

I Gisu affermano che il loro dio creatore, Were, è una divinità lontana, che assegna a ciascuno la durata della vita. Non esistono luoghi sacri dedicati a Were, né gli vengono offerti sacrifici, benché sia diffusa la vaga credenza che a lui in ultima analisi giungono i sacrifici offerti agli antenati e agli spiriti della natura. Were è invisibile, ma è presente ovunque, «come il vento».

I Kikuyu dicono che il creatore, Ngai, abita su certe grandi montagne del Kenya occidentale, in particolare sul monte Kenya. La sua presenza si manifesta nelle principali realtà e nei fenomeni naturali: il sole, la luna, le stelle, la pioggia, l'arcobaleno, il fulmine e il tuono. Ma egli è presente anche nei sacri alberi di fico, presso i quali gli vengono offerti sacrifici. Secondo la tradizione, Ngai donò la terra agli antenati, Kikuyu e Muumbi, e disse loro di chiamarlo in caso di necessità. Perciò i sacrifici a Ngai sono offerti soprattutto nei periodi di siccità, di carestia o di epidemie, e anche durante il ciclo agricolo. I Kikuyu si rivolgono a Ngai anche nei momenti cruciali della vita personale: nascita, iniziazione, matrimonio e morte. Nelle situazioni di minore importanza, invece, le offerte e le preghiere sono rivolte agli antenati.

Il rapporto fra Ngai e gli uomini è unilaterale, mentre il rapporto con gli antenati è reciproco. Gli uomini «implorano» Ngai di fornire loro la sua benedizione, che il dio può concedere oppure rifiutare; nel caso degli antenati, invece, si «mesce» birra e si «macella» bestiame perché ci si aspetta, comunque, una risposta favorevole. I luoghi sacri a Ngai sono gli alberi di fico, che possono essere di proprietà privata oppure pubblica. Un indovino può comunicare con Ngai attraverso i sogni e decidere quando è il momento opportuno per offrire sacrifici. Quando si uccide una pecora, se ne legano le viscere intorno a un albero, ai piedi del quale si pone una porzione di carne. Si recitano preghiere per Ngai col viso rivolto verso il monte Kenya e verso le altre montagne, nella direzione di ciascuno dei punti cardinali. Dopo due giorni si può organizzare una solenne cerimonia, in cui si beve birra e si rivolgono altre preghiere a Ngai per implorare la pioggia, la salute, la prosperità e la nascita di figli. [Vedi *NGAI*].

I Kamba, vicini dei Kikuyu, sostengono che il dio creatore, Molungu, creò tutte le cose, compresi uomini e animali, e per questo lo chiamano «il modellatore» di tutte le creature. Molungu creò prima gli antenati, poi fece l'uomo e la donna e dal cielo li mandò sulla terra. Più tardi un'altra coppia uscì fuori dai formicai della terra e i loro figli sposarono quelli della prima coppia celeste. Così gli uomini si moltiplicarono, il loro bestiame aumentò e i raccolti prosperarono. Ma una volta gli uomini dimenticarono di offrire i sacrifici a Molungu, il quale, incollerito, rifiutò di mandare le piogge: ne seguì una terribile carestia. Molti uomini dei clan di quelle remote origini emigrarono in luoghi lontani: ora sono le popolazioni che abitano i territori vicini a quelli dei Kamba, ossia i Kikuyu, i Maasai, i Meru e altri.

All'inizio dei tempi Molungu voleva donare agli uomini l'immortalità. Mandò perciò loro un camaleonte col messaggio della vita eterna. Quando il lentissimo camaleonte finalmente arrivò tra gli uomini, cominciò a ripetere il messaggio dicendo: «Mi è stato ordinato di... Mi è stato ordinato di...». Ma prima di poter concludere, fu interrotto dal velocissimo uccello tessitore, inviato successivamente da Molungu con il nuovo annuncio che gli uomini sarebbero morti. L'uccello riferì il suo messaggio rapidamente e sinteticamente, per cui da quel giorno l'umanità è soggetta alla morte. Secondo un'altra versione, il camaleonte fu invece interrotto da una lepre agile e furba, che aveva udito per caso il messaggio affidato da Molungu al camaleonte, ma, avendo-

lo frainteso, annunciò erroneamente che gli uomini sarebbero morti.

Si dice che Molungu abiti al di là dei cieli e che osservi l'umanità dalla vetta del monte Kilimangiaro e del monte Kenya. Si pensa che egli sia ben disposto verso gli uomini e che intervenga nei loro affari quando essi agiscono contro le regole morali della comunità; in ogni caso non gli vengono offerti sacrifici direttamente. I suoi rapporti con i Kamba passano sempre attraverso la mediazione degli spiriti degli antenati. Nei periodi di siccità e in occasione di alluvioni o di epidemie, le donne si riuniscono e sacrificano una capra, chiedendo agli antenati di intercedere presso Molungu a favore del popolo. Con questo sacrificio si pensa di cancellare tutte le colpe e i peccati commessi dai componenti della tribù durante l'intero anno. Mentre l'animale sacrificale viene bruciato, le donne elencano nel dettaglio tutte le offese commesse dalla comunità, con lo scopo di purificare il gruppo e di evitare la punizione di Molungu. A volte i Kamba pregano Molungu, per esempio, per ringraziarlo della nascita di un figlio oppure per chiedergli il buon esito delle cerimonie di iniziazione dei ragazzi. Le preghiere per Molungu sono in genere assai brevi e di contenuto piuttosto generico: riflettono in qualche modo la sua lontananza dagli uomini e il suo carattere impersonale.

Per i Ganda, i Soga, i Nyoro e gli Nkore, l'elemento centrale della religione tradizionale è costituito da figure particolari di dei-eroi, *lubaale* (Ganda), *misimbwa* (Soga) e *cwezi* (Nyoro e Nkore). Pare che questi personaggi fossero in origine semplici uomini, divenuti dei dopo la morte. Tra i *cwezi*, per esempio, alcuni si dice fossero antichi sovrani, mentre altri sarebbero stati un tempo membri della corte. Ciascuno di questi dei-eroi possiede numerosi luoghi sacri, sparsi in tutto il territorio. Nel Regno di Buganda gli dei-eroi più importanti erano al servizio del sovrano. In epoca precoloniale essi venivano consultati dal re per tutte le faccende di Stato, mentre la gente comune si rivolgeva a loro per le proprie sventure. Queste figure sovrumane sono attive ancora oggi e a loro si ricorre in caso di disgrazie personali, come malattie, raccolto scarso, mancanza di denaro, sterilità e perdita del lavoro. Per scoprire la causa di un guaio, ciascuno può rivolgersi a un *medium* e, pagando un onorario simbolico (spesso in forma di regalo), può spiegargli la natura del suo problema rispondendo alle sue domande. Alla fine il *medium* cade in *trance* e rivela al suo cliente (parlando con la voce della divinità) quali sono i rimedi al suo problema e qual è il costo aggiuntivo necessario per rendere questi rimedi davvero efficaci. L'indovino talora suggerisce l'uso di una certa medicina, in genere facilmente reperibile sul mercato locale, talora propone l'offerta di un sacrificio, talora entrambe le operazioni. Di solito l'indovino fornisce anche alcuni consigli pratici su come il cliente deve comportarsi. A volte il rimedio comporta addirittura l'iniziazione del cliente al culto della divinità: soltanto in questo modo il problema sarà risolto. Questa soluzione comporta una notevole spesa, ma garantisce insieme un rapporto duraturo con la divinità e con il suo luogo sacro.

Talora i responsabili delle disgrazie personali sono individuati negli spiriti disincarnati dei defunti, ma non così spesso come le divinità. Con questi spiriti si può comunicare, come con gli dei, per mezzo della possessione spiritica oppure attraverso un *medium*. Ma, a differenza dagli dei, questi spiriti possono essere distrutti o resi inoffensivi rinchiudendoli in un vaso che viene poi bruciato o sotterrato.

I Gisu individuano i luoghi sacri dedicati agli spiriti dei defunti nelle aree abitate da persone importanti oppure in particolari boschetti che contengono un buon numero di alberi di fico e che sono sacri agli antenati. Nelle aree abitate i luoghi sacri hanno la forma di piccole capanne, con rami biforcuti che si protendono attraverso il tetto, in modo tale che ad essi si possano appendere offerte di carne. Nelle occasioni più importanti (battesimo di un figlio, circoncisione di un ragazzo, disgrazia personale) la famiglia offre sacrifici in questi sacrari: l'atto centrale è l'offerta di birra e di un animale (mucca, capra o pollame), accompagnata da una invocazione. In essa devono essere accuratamente nominati tutti i nomi del defunto, affinché nessuno dei suoi spiriti disincarnati si senta offeso da una dimenticanza e mandi le sue disgrazie. La birra viene spruzzata sui partecipanti a mo' di benedizione; in alcuni casi i partecipanti vengono strofinati con argilla rossa, per indicare il ritorno della buona salute.

I Kaguru, che hanno una struttura sociale di tipo matrilineare, offrono ogni anno birra e sacrifici di animali agli spiriti dei defunti in particolari luoghi rituali di proprietà di ciascun clan. In questi luoghi si trovano le tombe delle antenate fondatrici del clan e dei loro discendenti diretti. Le tombe vengono ripulite dalle erbacce e sulle lapidi si spargono birra e fiori. Vi si versa anche il sangue dell'animale sacrificato. Spesso in quel luogo viene costruito un riparo in miniatura per gli spiriti dei defunti. Si crede che i defunti si nutrano concretamente delle offerte, divenendo così «calmi» e «tranquilli» e perciò poco propensi a molestare i viventi. Anche la fertilità della terra dipende da questi riti annuali, perché gli spiriti dei defunti garantiscono la produttività agricola. Si è convinti, infatti, che la coltivazione e gli altri lavori agrari logorino in qualche modo l'essenza mistica del terreno e che le malefatte delle persone, specialmente degli anziani del clan che vivono nelle vici-

nanze, disturbino gli spiriti degli antenati. I Kaguru credono che trascurando questi riti si provocherebbe la diminuzione della fertilità della terra e delle piogge stagionali e, invece, l'aumento delle malattie e delle avversità.

I Kaguru non credono nella reincarnazione, ma affermano che i neonati vengono dalla terra dei morti, dove gli spiriti dei defunti vivono nei loro villaggi proprio come gli uomini sulla terra. La differenza è che nel regno dei morti la vita e la morte sono l'esatto contrario di ciò che sono sulla terra dei vivi. Gli spiriti dei defunti si addolorano quando uno di loro «muore» per rinascere sulla terra, mentre si rallegrano quando uno muore sulla terra per «nascere» nel loro mondo. La vita del neonato è perciò particolarmente precaria perché gli spiriti dei defunti, gelosi, vogliono riprenderselo e riportarlo con loro: molti sono allora i riti rivolti agli spiriti dei defunti per proteggere la vita del bambino.

Anche i Gogo dedicano la maggior parte delle loro cerimonie rituali agli spiriti degli antenati, che credono capaci di controllare la fertilità della terra e il benessere delle comunità che le abitano. Le offerte (in genere birra e bestiame) costituiscono una sorta di ponte fra gli uomini e gli spiriti, perché appartengono sia al mondo degli uomini sia a quello della natura, proprio come gli spiriti degli antenati. I Gogo, caratterizzati da una economia semipastorale, sacrificano agli antenati il loro bene principale, il bestiame, per ottenere la pioggia, buoni raccolti e la protezione nei momenti fondamentali del ciclo vitale. La birra viene ritualmente versata intorno al palo che costituisce il centro rituale e architettonico dell'abitazione: questo palo, che è detto «naso della casa», rappresenta il punto di contatto fra il mondo dei vivi e quello dei morti durante tutti i riti domestici. La birra si versa anche sulle pietre tombali, che rappresentano egualmente un punto di passaggio tra i vivi e il mondo degli spiriti dei defunti.

Nelle popolazioni di lingua bantu che vivono nella parte settentrionale dell'Africa orientale alcuni riti, o alcuni aspetti rituali, non sono dedicati né alle divinità né agli spiriti, ma a forze mistiche impersonali che influenzano variamente il benessere della comunità umana. Attraverso l'azione rituale si allontanano le forze maligne e la comunità viene purificata e, di conseguenza, rinnovata spiritualmente. I Gogo distinguono fra «condizioni rituali» buone e cattive. Affinché tutto proceda bene è necessario creare una condizione rituale buona e favorevole. Quando invece si verifica un evento negativo (per esempio un aborto o un parto difficile, per una donna, oppure una malattia del bestiame) si pensa che tutto ciò sia collegato a una situazione rituale cattiva, perché evidentemente gli operatori del rito (maschi) hanno fallito. Allora subentrano le donne, che si vestono e agiscono come uomini, danzando per effettuare una cura rituale. Questa danza eseguita dalle donne, ma con gesti mascolini e atteggiamenti violenti, rappresenta naturalmente valori opposti rispetto a quelli della normale quotidianità femminile nella società dei Gogo ed è di fatto una parodia del comportamento violento dei maschi. Con questo scambio dei ruoli viene «capovolta» la condizione rituale della comunità. La condizione sfavorevole viene spostata ai margini dell'area rituale e «buttata» in un acquitrino o in uno stagno: così si purifica l'area sacra e si recupera una condizione rituale positiva.

In tutte le religioni dell'Africa orientale è particolarmente importante la divinazione. I Kikuyu dicono che Ngai, il dio creatore, ha scelto utilizzando il tramite del sogno un veggente, che da allora viene chiamato «uomo del dio» (*mundu mugu*). «Un padre può insegnare, ma è Ngai che sceglie [il veggente]. Gli parla durante la notte: gli entra nella testa». L'azione divinatoria si realizza facendo cadere da una zucca svuotata alcuni piccoli oggetti (fagioli o sassi) che rivelano la volontà di Ngai o, più spesso, la volontà degli spiriti degli antenati. Il risultato dell'interrogazione è determinato dal numero (pari o dispari) degli oggetti che cadono e da certi particolari oggetti che hanno un significato simbolico. Anche i veggenti dei Kamba usano la stessa tecnica. Alcuni veggenti dei Kikuyu ricevono indicazioni nel sonno direttamente dal dio creatore, che fornisce profezie a lungo termine su eventi futuri. In Kenya, durante il periodo coloniale, alcune profezie di questo tipo garantirono la legittimità della rivolta dei Mau Mau contro la dominazione degli Inglesi.

Il veggente dei Gisu individua i problemi dei suoi clienti usando un piatto di legno che contiene alcuni ciottoli. Dopo avere invocato l'aiuto dei suoi antenati, egli fa ruotare il piatto al di sopra della sua testa, pronunciando i nomi degli spiriti che potrebbero essere gli autori del problema, e i nomi delle persone che potrebbero avere provocato la sventura con il sortilegio o la stregoneria. Se i ciottoli si muovono e fanno rumore, non si è identificato il colpevole. Se invece i ciottoli si ammucchiano e non si muovono, allora è stata raggiunta la diagnosi corretta. Le domande che il veggente pone durante questa procedura rituale si basano sulla sua conoscenza dei luoghi e sulle informazioni stesse fornite dal cliente.

Negli antichi regni di Bunyoro, Nkore e Buganda, la morte, la sepoltura e l'intronizzazione dei re erano avvenimenti rituali importanti, che coinvolgevano l'intero regno. I sovrani, in pratica, erano identificati simbolicamente con il loro Paese, per cui il loro benessere coincideva col benessere del regno stesso. Perciò erano sottoposti a una serie di proibizioni rituali intese a conser-

varli in uno stato di salute e di purità. Nel Regno di Bunyoro la vita del re veniva periodicamente rafforzata mediante l'uccisione di vittime umane, le quali fungevano, in sua vece, come re fantocci. I sovrani, comunque, non erano affatto considerati degli esseri divini. Nel Regno di Bunyoro e in quello di Nkore sembra che i re venissero uccisi quando erano vecchi, ammalati o feriti in battaglia, anche se non vi sono testimonianze sicure al proposito. Che la regalità fosse concepita in questo modo è comprovato dal significato simbolico del sovrano come fonte di vita, di pace e di ordine per il suo territorio. Nei regni di Bunyoro e di Buganda vi erano anche sacrari dedicati agli spiriti degli antenati della stirpe reale e, in quello di Buganda, questi sacrari erano i più importanti centri rituali della regalità. In questi luoghi gli antenati della stirpe reale fornivano al sovrano, attraverso i *medium*, le giuste indicazioni per affrontare gli affari di Stato; in questi luoghi, inoltre, tutti i funzionari dovevano recarsi per ottenere la conferma sacrale del loro incarico.

Per le organizzazioni sociali dei Gisu, Kikuyu, Kamba, Kaguru e Gogo sono fondamentali i riti puberali di iniziazione all'età matura, che hanno lo scopo di trasformare i ragazzi e le ragazze in adulti. Queste popolazioni praticano la circoncisione e la clitoridectomia (o la labiodectomia), mutilazioni fisiche che sono considerate il segno esteriore della nuova posizione sociale e del cambiamento morale interiore. I Gisu e i Kikuyu considerano la circoncisione anche una sorta di prova da superare per dimostrare la forza di carattere necessaria al passaggio dall'infanzia alla maturità. Durante il periodo di isolamento, ai giovani iniziati (maschi e femmine) vengono insegnate le norme che regolano i rapporti sessuali e le regole morali della comunità. Per i Gisu questi riti non sono soltanto riti di passaggio, ma anche riti di trasformazione «di ciò che è nel tuo cuore»: l'iniziato, infatti, viene descritto come «un'altra persona». È notevole anche l'importanza data all'autodeterminazione: è il giovane stesso a decidere quando è il momento di essere circonciso. Allora si presenta come soggetto pienamente responsabile, capace di affrontare la prova e di portare a termine la propria decisione. Jomo Kenyatta, descrivendo i riti di iniziazione dei Kikuyu, ha scritto che «il codice morale della tribù è legato a questo costume e ... esso è il simbolo dell'unità dell'intera organizzazione tribale». Questi riti segnano infine l'inizio della partecipazione attiva ai vari gruppi di potere nella società dei Kikuyu, perché da questo momento comincia l'appartenenza ai vari gruppi di età. Oltre alle regole morali della tribù, vengono illustrate al novizio anche la storia e le leggende tradizionali. Vengono invocati Ngai e gli antenati; le malefatte infantili vengono simbolicamente cancellate e gli iniziati prestano giuramento di lealtà e di disponibilità nei confronti del gruppo. Alcuni elementi di queste cerimonie sono stati ripresi per caratterizzare le formule di giuramento dei Mau Mau. I Kaguru affermano che l'iniziazione alla maturità è l'esperienza più importante e memorabile dell'intera esistenza, che muta radicalmente il comportamento degli uomini. Dopo l'iniziazione, infatti, maschi e femmine possono sposarsi e avere figli; i ragazzi possono possedere la loro mandria, diventare guerrieri e persone autorevoli della loro comunità.

In epoca precoloniale per le popolazioni di lingua bantu che vivevano nella parte settentrionale dell'Africa orientale era fondamentale la credenza negli stregoni e in coloro che praticavano sortilegi. Oggi la legge considera illegali le pratiche di stregoneria e di sortilegio, ma nel passato tali pratiche servivano a spiegare le disgrazie non attribuibili direttamente alle divinità o agli antenati; inoltre le procedure intese a individuare e poi punire i colpevoli servivano come strumento per controllare socialmente i comportamenti devianti e per risolvere le tensioni nella comunità locale. La credenza nella stregoneria e nel sortilegio si fonda sulla convinzione che molti dei mali dell'esistenza, compresa la morte, siano causati dalle cattive intenzioni di uomini malvagi: per questo motivo gli stregoni sono concepiti come persone il cui comportamento è tutto il contrario di quello che è normale per gli altri uomini. Si crede, per esempio, che coloro che praticano il sortilegio e gli stregoni camminino e danzino a testa in giù, commettano regolarmente incesto, lavorino di notte, viaggino a velocità fantastiche, vadano in giro nudi, pratichino il cannibalismo. In breve: essi capovolgono le regole della società, proprio perché vogliono distruggerla. In generale si credeva che la stregoneria fosse praticata soprattutto dai parenti delle vittime. Si credeva anche che i poteri della stregoneria fossero ereditari e che divenissero operativi anche se chi li possedeva non ne era cosciente. Il sortilegio, al contrario, era considerato una attività cosciente e deliberata che, facendo uso di tecniche magiche specifiche, cercava di distruggere altre persone. Le accuse di stregoneria erano solitamente rivolte contro persone che avevano caratteristiche in qualche modo collegabili a forme di asocialità: gelosia, rancore, falsità; anche la bruttezza fisica o una ricchezza inspiegabile erano cause di sospetto. Nel passato per identificare gli stregoni e coloro che praticavano sortilegi si consultavano i veggenti: gli accusati erano costretti a confessare e spesso venivano giustiziati. Anche se le accuse di stregoneria sono state decretate illegali durante il XX secolo, in molte comunità esiste ancora la credenza nella stregoneria: in questo modo viene spiegato ogni genere di sventura. Le accuse, così come le successive azioni punitive, si realizzano nella clandestinità.

In tutta la regione abitata da popolazioni di lingua bantu nella parte settentrionale dell'Africa orientale l'età moderna è stata caratterizzata dalla crescente interazione tra le antiche religioni tradizionali e l'Islam e il Cristianesimo. Islam e Cristianesimo sono da tempo presenti in molte parti dell'Africa orientale, ma fu soltanto con il colonialismo – con le sue istituzioni economiche, scolastiche, sociali e religiose (e, nel caso dell'Islam, con la nascita nel 1832 del Sultanato di Zanzibar, e il susseguente sviluppo di una rete commerciale su larga scala) – che le nuove religioni acquisirono ovunque grande influenza.

Intorno alla fine del XIII secolo l'Islam era diffuso nei porti commerciali lungo le coste dell'Africa orientale e, nel XV secolo, Mombasa e Zanzibar erano divenute centri importanti di influenza araba. Ma l'Islam non penetrò oltre l'area costiera fino agli inizi del XIX secolo. Durante il XIX secolo e all'inizio del XX, maestri e guide religiose musulmani accompagnavano, lungo i percorsi commerciali dell'entroterra, i mercanti che trasportavano avorio e schiavi dal Regno di Buganda e dal Tanganica settentrionale. Grazie alla collaborazione dei sovrani di Buganda, specialmente di Mutesa I, l'Islam si radicò nel Regno di Buganda e la cultura araba si diffuse soprattutto fra le persone di classe elevata. Nonostante Mutesa I avesse, a un certo punto, condotto al martirio parecchie dozzine di convertiti musulmani, considerati troppo zelanti nella loro nuova fede e perciò minacciosi per la sua autorità, il Buganda divenne il centro dell'espansione musulmana e, più tardi, la patria di una comunità di Sudanesi musulmani provenienti da settentrione.

I Portoghesi avevano introdotto il Cristianesimo a Mombasa agli inizi del XVI secolo, ma quando furono espulsi, nel 1631, la loro religione praticamente scomparve. I pochi cristiani rimasti furono obbligati a convertirsi all'Islam. L'attività dei missionari riprese nella zona di Mombasa nel 1844; qualche decennio dopo si spinse nell'interno, nelle zone di lingua bantu, con la Società Missionaria della Chiesa anglicana, e nella capitale di Mutesa I, nel Regno di Buganda, con la Società dei Missionari d'Africa detti «Padri bianchi», una organizzazione cattolica. Parecchi anni più tardi il successore di Mutesa I, Mwanga II, mise a morte un certo numero di funzionari reali che avevano privilegiato la fede cristiana a detrimento della fedeltà al trono. Dopo una lunga lotta fra credenti cristiani e islamici per il controllo del regno, la fazione cristiana (con il sostegno delle forze britanniche) riuscì vincitrice e il Cristianesimo divenne la religione di Stato del Regno di Buganda. Da allora questo regno divenne il centro dell'espansione cristiana nelle aree di lingua bantu. Uno degli scopi dell'attività missionaria cristiana era l'abolizione del commercio arabo degli schiavi; questo impegno contribuì, tra l'altro, all'insediamento dei governi coloniali in Uganda, Kenya e Tanganica. Nel periodo coloniale, infatti, l'Islam fece assai scarsi progressi fra le popolazioni di lingua bantu, specialmente nelle regioni in passato soggette alle incursioni degli schiavisti. Dall'Uganda le missioni protestanti e cattoliche si diffusero in seguito nei vicini Kenya e Tanganica. Quindi le autorità coloniali aprirono rapidamente questi Stati ad altre missioni, come l'African Inland Mission, l'Esercito della salvezza, i Presbiteriani scozzesi, i Battisti, i Luterani tedeschi e svedesi, gli Avventisti del Settimo Giorno, i Mennoniti americani, i Fratelli Moravi.

I missionari europei erano anzitutto motivati dall'insegnamento del Vangelo, ma, coscientemente o no, agirono di fatto come intermediari del colonialismo, del razzismo e dell'occidentalizzazione. Le scuole e gli ospedali delle missioni contribuirono potentemente a distruggere la cultura tradizionale, nel momento in cui i missionari si unirono ai funzionari coloniali nel tentativo di abolire molte pratiche indigene, come i riti di iniziazione puberale (specialmente quelli femminili), la poligamia, il prezzo della sposa, i riti funerari tradizionali, le cerimonie dei gemelli e i riti per gli antenati. Con questo intento i missionari si accinsero a educare e occidentalizzare le nuove generazioni. Insegnando anche l'eguaglianza di tutti gli uomini e l'importanza dell'individuo, i missionari favorirono anche, in qualche modo, la diffusione di atteggiamenti anticolonialisti fra quegli Africani che, nel periodo postcoloniale, finirono per impadronirsi del governo, delle scuole e delle Chiese. All'inizio predicatori e catechisti africani assistevano i missionari europei, esercitando un ruolo essenziale per la diffusione del Cristianesimo in luoghi lontani dalle sedi delle missioni e per la fondazione di nuove comunità ecclesiali. A volte la frustrazione dovuta al rigido controllo europeo e le agitazioni del periodo coloniale e postcoloniale spinsero alcuni capi religiosi africani a fondare loro Chiese autonome, specialmente in Kenya, dove furono aperte oltre centocinquanta nuove Chiese prima e dopo l'indipendenza. In esse convivevano credenze e riti africani e cristiani, a costituire espressioni cristiane africanizzate – alcune con forti elementi di protesta politica, come i Dini ya Msambwa, (Religione degli antenati) nel Kenya –, ma per la maggior parte ebbero vita breve. Dopo l'indipendenza, negli anni '60 del XX secolo, la guida delle missioni passò gradualmente in mani africane e si assistette a un notevole aumento del numero dei fedeli. Nello stesso tempo ci fu una rinascita delle religioni tradizionali, specialmente nella pratica della divinazione e della guarigione, dovuta in gran parte all'assenza della repressione coloniale e al bisogno di tecniche terapeutiche culturalmente adatte e peraltro assenti nel Cristiane-

simo, nell'Islam e negli ospedali occidentali. Con la formazione dei partiti politici e dei governi nazionali, le varie Chiese, che in origine avevano plasmato i capi delle nuove Nazioni, si ridussero a un ruolo marginale nella politica dell'Africa orientale.

[Vedi *AFRICA ORIENTALE, RELIGIONI DELL'*. Per ulteriori informazioni sui Ganda, i Nyoro e gli Nkore, vedi *BANTU DEI GRANDI LAGHI, RELIGIONI DEI*].

BIBLIOGRAFIA

J. Beattie, *Spirit Possession in Bunyoro*, in J. Beattie e J. Middleton (curr.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, New York 1969: ottima presentazione etnografica.

T.O. Beidelman, *The Kaguru*, New York 1971: breve ma esauriente trattazione della religione dei Kaguru.

Suzette Heald, *The Making of Men*, in «Africa», 52 (1982), pp. 15-36: acuto studio psicologico delle cerimonie di iniziazione dei Gisu.

J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, London 1938, New York 1978 (trad. it. *La montagna dello splendore. Per un'antropologia dell'Africa nera*, Milano 1990): importante interpretazione dal punto di vista dei Kikuyu.

G. Lindblom, *The Akamba in British East Africa*, Uppsala 1916, 1920: un classico dell'etnografia.

J. Middleton e G. Kershaw, *The Central Tribes of the Northeastern Bantu*, London 1953, 1965: esauriente studio (con ricca bibliografia) anche su popolazioni non incluse in questa voce.

K. Ndeti, *Elements of Akamba Life*, Nairobi 1972: una importante interpretazione di alcune idee e di alcune pratiche religiose degli Akamba.

A. Oded, *Islam in Uganda*, Yerushaláyim 1974.

B.C. Ray, *Sacred Space and Royal Shrines in Buganda*, «History of Religions», 16 (1977), pp. 363-73.

P. Rigby, *Some Gogo Rituals of «Purification»*, in Ed. Leach (cur.), *Dialectic in Practical Religion*, London 1968, pp. 153-79.

P. Rigby, *The Symbolic Role of Cattle in Gogo Ritual*, in T.O. Beidelman (cur.), *The Translation of Culture*, New York 1973, pp. 257-92: profonde interpretazioni di alcuni riti dei Gogo.

J. Roscoe, *The Baganda*, London 1911, 1965: un classico dell'etnografia.

W.S. Routledge e Katherine Routledge, *With a Prehistoric People*, London 1910, 1968: descrizione ben documentata della vita dei Kikuyu agli inizi del XX secolo.

F.B. Welbourn, *The Impact of Christianity on East Africa*, in D.A. Low e Alison Smith (curr.), *History of East Africa*, III, London 1976.

[Aggiornamenti bibliografici:

A. Barrett, *Sacrifice and Prophecy in Turkana Cosmology*, Nairobi 1998.

Cynthia Hoehler-Fatton, *Women of Fire and Spirit. History, Faith, and Gender in the Roho Religion in Western Kenya*, New York 1996.

D.H. Johnson, *Nuer Prophets. A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, New York 1994.

W.O. Maloba, *Mau Mau and Kenya. An Analysis of a Peasant Revolt*, Bloomington/Ind. 1998.

M. Ruel, *Belief, Ritual, and the Securing of Life. Reflexive Essays on a Bantu Religion*, Leiden 1997.

J. Voshaar, *Masaai. Between the Oreteti-Tree and the Tree of the Cross*, Kampen 1998].

BENJAMIN C. RAY

BEMBA, RELIGIONE DEI. I Bemba, conosciuti anche con il nome di Awemba, abitano la parte nord-orientale dell'attuale Zambia, tra i laghi Tanganica, Mweru, Malawi e Bangweulu. Le antiche tradizioni orali riferiscono che i tre figli di Mukulumpe, re dei Luba, a causa di un contrasto con il loro padre guidarono una migrazione da quella che oggi è la provincia del Katanga (un tempo Shaba), attualmente nella Repubblica Democratica del Congo, a quello che è attualmente il territorio dei Bemba. Il clan reale dei Bemba fa risalire le proprie origini fino a questi tre fratelli e alla loro sorella, Bwalya Chabala. I Bemba risultano stabiliti nel loro attuale territorio fin dalla metà del XVII secolo. Sono guidati da un capo supremo, *citimukulu* (titolo associato ai figli di Mukulumpe), assistito dai vari capi locali, anch'essi appartenenti al clan reale, che governano i distretti che ricadono sotto il controllo dei Bemba.

La chiara struttura matrilineare dei clan dei Bemba risale probabilmente al ruolo centrale svolto da Bwalya Chabala nell'antica migrazione dal Katanga (un tempo Shaba). Racconta la tradizione che i figli di Mukulumpe, dopo aver inutilmente vagato in esilio fuori dal territorio paterno, capirono di aver bisogno dell'aiuto di una donna di stirpe reale per fondare un loro clan. Perciò tornarono nell'insediamento del padre e, di nascosto, portarono via con loro Bwalya Chabala, che viene spesso ricordata come colei che donò ai Bemba i semi e le piante che sono alla base della loro agricoltura. Attraverso questa tradizione, che vede una donna quale fondatrice del clan reale e iniziatrice della conoscenza agricola, i Bemba esprimono l'intima connessione tra il principio della discendenza matrilineare e la fertilità della terra. Il posto d'onore riservato a Bwalya Chabala nelle tradizioni dei Bemba trova la sua manifestazione esteriore nella tomba sacra a lei dedicata non lontano dall'attuale capitale. A questo santuario vengono portate offerte di tessuto e di farina, e nel sacrario domestico del *citimukulu* è appeso un cesto, che si dice fosse di sua proprietà e che è pieno di farina che viene adoperata in diverse cerimonie religiose.

Come altre popolazioni dell'Africa centrale, anche i

Bemba conoscono un dio supremo, il cui nome è Lesa. Il popolo vicino dei Lamba ritiene che Lesa fosse in origine un uomo che viveva sulla terra e aiutava il suo popolo. Per i Bemba, invece, Lesa non è mai stato un uomo, ma è il dio creatore che controlla le piogge e la fertilità degli uomini, degli animali e delle piante. È l'origine del potere delle radici e degli arbusti che i Bemba utilizzano nei loro riti religiosi e di guarigione. Non esiste un vero e proprio culto organizzato rivolto a Lesa, e i Bemba in genere non richiedono la sua assistenza. Quando sorgono seri problemi che riguardano la comunità intera, come per esempio in occasione di gravi siccità, tuttavia, vengono organizzati riti collettivi per sollecitare l'aiuto di Lesa.

Molto più importanti nella vita quotidiana dei Bemba sono gli spiriti degli antenati. A loro vengono dedicati numerosi riti, allo scopo di ottenere assistenza e di assicurarsi che la grande influenza degli antenati sui viventi si trasformi comunque in una forza benigna. Alcuni di questi spiriti degli antenati (*mipashi*) sono considerati benevoli; altri, detti *fiwa*, sono assai pericolosi. I *fiwa* sono gli spiriti di coloro che sono morti avendo ancora qualche rancore o torto in sospeso e che perseguiteranno i loro discendenti fino a quando la questione non sarà in qualche modo risolta.

Quando una donna incinta sente il bambino muoversi nel suo ventre, sa che il *mupashi* di un antenato è entrato nel suo corpo. Dopo il parto, l'identità di questo antenato viene accertata attraverso uno speciale rito divinatorio. Il *mupashi* del neonato lo proteggerà per tutta la vita e anche dopo la sua morte resterà a custodire i suoi discendenti.

Quando muore una persona si celebra una speciale cerimonia di successione (*kupyamika*), nel corso della quale a un parente stretto viene consegnato l'arco del defunto, se si trattava di un uomo, oppure il suo corpetto, nel caso di una donna. Compiendo tale gesto, il parente acquisisce anche alcune delle caratteristiche del morto, nonché la sua posizione nel sistema di parentela. Un giovane che è stato designato in tal modo alla successione di un defunto si rivolgerà, dunque, agli abitanti del suo villaggio con le stesse modalità che erano state proprie del defunto, e gli altri, a loro volta, lo considereranno il marito della vedova del defunto e s'indirizzeranno a lui come tale.

Il capo supremo dei Bemba è sempre il successore del *mipashi* dei suoi antenati secondo la linea materna, e discende in ultima analisi dai tre fratelli fondatori. Durante la cerimonia di successione, al nuovo capo viene consegnata una serie di oggetti associati al *mipashi*, ed è attraverso queste sacre reliquie che il *citimukulu* acquisisce il potere sui suoi domini. Questo potere, tuttavia, può essere indebolito ogni qual volta il capo manchi all'adempimento degli obblighi rituali oppure all'osservanza di una serie di proibizioni sessuali connesse con il suo ufficio. Gli oggetti rituali (*babenya*) ereditati dal capo vengono conservati nella capitale, all'interno di speciali capanne degli spiriti custodite da «consiglieri» ereditari (*bakabilo*), i cui antenati risalgono anch'essi alla fondazione dello Sato dei Bemba. Su questi sacrari vigilano anche le «vedove dei defunti», che sono le dirette discendenti delle vedove dei capi precedenti. I *bakabilo*, che sono circa quattrocento, hanno l'incarico di purificare il capo supremo prima che si avvicini alle capanne degli spiriti e di proteggerlo dagli influssi nocivi. A loro spetta anche il compito di tenere lontana dal capo ogni forma di impurità rituale e di preservare il suo potere allontanando rapidamente dalla capitale chiunque sia moribondo.

Quando un capo supremo era vicino alla morte, tradizionalmente i *bakabilo* discendenti in linea paterna dal clan reale, e dunque esclusi dalla successione, si riunivano nella capanna reale per assicurarsi che i riti essenziali venissero compiuti secondo gli esatti dettami della tradizione. Il loro capo decideva il momento in cui i *bakabilo* dovevano strangolare il capo supremo. Questa operazione era assai delicata, perché doveva essere realizzata al momento opportuno: strangolare il re troppo presto sarebbe stato considerato un omicidio, ma aspettare troppo a lungo avrebbe potuto permettere al *mipashi* del re di dileguarsi, con terribili conseguenze per tutto il regno. (Il *citimukulu* dei Bemba sembra, dunque, un esempio riconducibile al modello del «re divino» proposto da James G. Frazer). Dopo la morte del *citimukulu*, i *bakabilo* raccoglievano tutti gli oggetti rituali associati al loro compito e li portavano in un villaggio vicino, dove sarebbero rimasti custoditi fino alla cerimonia di successione.

La cerimonia funeraria del capo doveva svolgersi secondo rigide regole rituali, così da assicurare che il potere spirituale della carica non si indebolisse. Il cadavere veniva lavato dalle tre donne più autorevoli della comunità – la madre del capo, la sua sorella più anziana e la moglie principale – e poi posto in posizione fetale sopra una piattaforma di rami. Gli operatori rituali del funerale, anch'essi ereditari, completavano il rito versando sul cadavere, all'alba e al tramonto, un composto a base di fagioli. Intorno al corpo del defunto veniva avvolta la pelle di un toro appena sacrificato e poi, sopra di essa, un particolare tessuto. Dopo un anno di lutto, al termine della mietitura del miglio, le spoglie del capo venivano portate al luogo sacro della sua sepoltura (*mwalule*). Prima di recarsi alla tomba, i *bakabilo* sacrificavano la vedova principale. Lungo il cammino, essi uccidevano tutti i polli e le capre che incontravano. La gente comune si teneva nascosta al passaggio della pro-

cessione funeraria. Insieme alle spoglie del capo venivano inumati anche le sue vedove e i servi. Zanne d'avorio e altri oggetti preziosi venivano collocati in cima alla tomba, che sarebbe stata custodita dalle «vedove dei defunti».

L'operatore rituale del funerale del *citimukulu*, che aveva la responsabilità sul terreno su cui doveva sorgere la tomba reale, era detto *shinwalule* («signore del terreno della sepoltura»). Oltre a svolgere un ruolo importante nelle cerimonie di successione del nuovo capo, lo *shinwalule* eseguiva anche una serie di altri riti associati alla pioggia e alla fertilità della terra.

Uno dei riti più importanti per i Bemba è la cerimonia di iniziazione femminile, Chisungu, che si celebra poco dopo la prima mestruazione. Alla cerimonia partecipano da una a tre ragazze. In occasione della loro prima mestruazione, le ragazze partecipano a un rito di purificazione individuale inteso a «portarle al focolare» o «mostrar loro il fuoco», poiché si ritiene che la loro condizione le renda «fredde». (Il fuoco compare spesso nei riti dei Bemba che hanno lo scopo di purificare coloro che si trovano in una condizione pericolosa o impura). Vari oggetti trattati con il fuoco svolgono, appunto, un ruolo importante nella purificazione rituale delle ragazze.

Il vero e proprio rito Chisungu si celebra poco dopo il rito della purificazione per il primo sangue mestruale. Si tratta propriamente di un rito di nubilato, perché non riguarda tanto la trasformazione fisica legata al periodo puberale, quanto il cambiamento sociale necessario affinché una donna sia pronta per il matrimonio. In genere, infatti, la ragazza è già fidanzata e il rito ha soprattutto lo scopo di proteggere la coppia dai pericoli legati al loro primo rapporto sessuale e di stabilire i diritti del futuro marito ad avere tali rapporti. Il occasione di questo rito Chisungu, inoltre, le donne più anziane insegnano alle giovani le responsabilità religiose e sociali che spettano loro all'interno della comunità. Il rito non prevede operazioni fisiche, ma comprende canti e danze, realizzati sia all'interno del villaggio, che nella boscaglia. Per i maschi, invece, non esiste un rito corrispondente.

BIBLIOGRAFIA

Per il quadro storico relativo ai Bemba: A.D. Roberts, *A History of the Bemba*, Madison/Wis. 1973. Cfr. anche Audrey I. Richards: *The Bemba of North-Eastern Rhodesia*, in Elizabeth Colson e M. Gluckman (curr.), *Seven Tribes of British Central Africa*, Oxford 1951, pp. 164-93 (una introduzione alla religione dei Bemba); *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia. An Economic Study of the Bemba Tribe*, Oxford 1939 (sulle cerimonie connesse alla vita economica); *Keeping the King Divine*, in *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London 1968 (che attinge a informazioni dirette fornite da coloro che celebrano il funerale del *citimukulu*); e infine *Chisungu. A Girl's Initiation Ceremony Among the Bemba of Zambia*, London 1982, rist. 1988 (in cui viene analizzata la cerimonia di iniziazione femminile). Per una testimonianza diretta sopra una moderna cerimonia funeraria del *citimukulu*, cfr. A.H. Muenya, *The Burial of Citimukulu Mubanga*, in «African Affairs», 46 (1947), pp. 101-104.

[Aggiornamenti bibliografici:

R. Badenberg, *The Body, Soul and Spirit Concept of the Bemba in Zambia. Fundamental Characteristics of Being Human in an African Ethnic Group*, Bonn 1999.

U. Davoli, *The Dancing Elephant. A Collection of the Tales of the Bemba People*, Ndola 1992.

H.F. Hinfelaar, *Bemba-Speaking Women of Zambia in a Century of Religious Change, 1892-1992*, Leiden-New York 1994.

E. James, *Moment of Encounter*, New York 1984.

Henrietta L. Moore, *Cutting Down Trees. Gender, Nutrition and Agricultural Change in the Northern Province of Zambia, 1890-1990*, Portsmouth 1994.

In italiano:

U. Davoli (cur.), *Il cuscino di fumo e altre favole dello Zambia*, Bologna 1995].

AUDREY I. RICHARDS

BERBERI, RELIGIONE DEI. È difficile parlare con precisione di una «religione dei Berberi», così come è difficile parlare di «popolo berbero». Con il termine «berbero» – inizialmente dispregiativo (dal greco *barbaroi*, «barbari») – si designa la popolazione, piuttosto eterogenea, indigena dell'Africa settentrionale che si estende dall'Oasi di Siwa nel deserto occidentale dell'Egitto fino al Marocco, alla Mauritania e perfino alla grande ansa del fiume Niger. Le popolazioni che abitano questa regione dai tempi preistorici presentano caratteristiche fisiche, usanze e organizzazioni sociali molto varie. Sono accomunate principalmente dalla lingua. Ma anche la lingua stessa è molto varia e si divide in un certo numero di dialetti mutualmente incomprensibili e in molti vernacoli locali. Un altro tratto che, nel corso della storia, ha caratterizzato i Berberi come gruppo unitario è stato un forte spirito di indipendenza politica, sociale e culturale rispetto al dominio di varie civiltà sul Magreb (il nome arabo che indica l'Africa nordoccidentale): i Cartaginesi, i Romani, i Vandali, i Bizantini, gli Arabi e, per un periodo relativamente breve, i moderni Europei.

L'antica religione berbera. Tracce di una religiosità berbera preistorica si trovano in pitture e incisioni rupestri del periodo neolitico. Molte di esse sono difficili da interpretare, ma alcune indicano chiaramente che si praticavano la venerazione di animali e forse forme di

feticismo. Le numerose sculture di animali in pietra, tra cui arieti, tori e antilopi, sono sicuramente idoli. Nel periodo punico e romano, tuttavia, la zoolatria sembrava essere ormai scomparsa. Agostino d'Ippona fa riferimento in particolare agli Egizi come veneratori di animali, ma a questo proposito non parla dei suoi conterranei nordafricani (*Sermoni* 198,1).

Durante la prima metà del XX secolo i maggiori studiosi europei (per esempio Gsell, Basset, Bel e Gautier) ritenevano che il culto egizio di Amon-Ra nell'antichità fosse diffuso in tutto il Magreb. Questa supposizione si basava sull'iconografia di alcune pitture parietali scoperte in Algeria e sul fatto che a Cartagine fosse popolare la divinità punica Baal-Hammon, identificata con Zeus-Amon dell'Oasi di Siwa.

Questa interpretazione, tuttavia, è stata seriamente contestata da Gabriel Camps, il quale sostiene che i disegni in questione raffigurino animali sacrificali con copricapo ornamentali e non con dischi solari sul capo. Sembra dunque che il dio-ariete di Siwa non abbia avuto alcun ruolo particolare presso gli antichi Berberi al di là della Libia.

Il dio che godeva di maggiore popolarità nel periodo classico era sicuramente Saturno. L'onnipresenza delle raffigurazioni di questo dio e il suo collegamento con il punico Baal-Hammon dimostrano che era il signore della regione. Una delle sue rappresentazioni iconografiche, che lo ritrae seduto su un leone (il suo attributo animale) e con in mano un serpente (simbolo di morte e fertilità), è sopravvissuta fino ad oggi nella religione popolare. Rabbi Ephraim Enqāwa di Tlemcen, un santo ebreo venerato in tutte le regioni berbere del Sud del Marocco, viene invariabilmente rappresentato nella stessa maniera.

Dal periodo punico in poi si assiste a prestiti e sincretismi con divinità locali nordafricane. Tuttavia, è difficile isolare le divinità indigene berbere dalla religione ufficiale punica e romana che vi è stata sovrapposta. Dato il suo carattere essenzialmente popolare, la pratica religiosa berbera viene raramente menzionata nelle fonti classiche o negli scritti protocristiani.

La maggior parte dei *dii Mauri* (cioè gli dei mauritani), dei quali sopravvivono cinquantadue nomi, era costituita da spiriti locali. Molti di essi hanno nomi chiaramente berberi, come Varsissima (in berbero *war ism*, «senza nome») e Macurgum (in berbero *imqqor*, *amqran*, «il grande»), entrambi appartenenti al pantheon delle sette divinità venerate a Vaga (la moderna Béja in Tunisia).

I Berberi veneravano soprattutto i fenomeni naturali, e la venerazione della natura ha continuato a costituire il punto centrale della religiosità berbera fino all'età moderna, malgrado la sovrapposizione ufficiale dell'Islam. Sia Erodoto (*Storie* 4,188) sia Ibn Ḫaldūn (*'Ibar* 6,94), il quale scriveva quasi duemila anni dopo, raccontano che i Berberi veneravano il sole e la luna, anche se non si sa in quale modo. Alcune iscrizioni romane fanno riferimento a un dio, Ieru, il cui nome corrisponde al berbero *ayyur* o *ior* («luna»). In Tunisia e in Algeria si sono ritrovate alcune dediche al sole in latino e gli scrittori spagnoli riferiscono che i Guanci (i Berberi indigeni delle Canarie) veneravano il sole, uno dei cui nomi era Amen, che in certi dialetti Tuareg ancora oggi vuol dire «signore» o «dio».

Per gli antichi Berberi, le rocce, le montagne, le caverne e le sorgenti erano spesso luoghi sacri, così come hanno continuato ad esserlo per i loro discendenti moderni. Solo pochi degli spiriti che abitano questi luoghi sacri hanno un nome: per lo più sono forze impersonali, come molti degli *jnūn* della religione popolare berbera più tarda.

Sulla base dei reperti archeologici, sembra che presso i Berberi dell'antichità i culti funerari fossero molto sviluppati. In tutto il territorio berbero sono state ritrovate tombe decorate scavate nella roccia, altari funerari e tumuli, tutti con offerte votive. Presso i Numidi, alcuni sovrani carismatici venivano venerati come divinità dopo la morte, pratica che ha un parallelo nel diffuso culto dei santi e dei marabutti in epoca cristiana e islamica.

La religione berbera in epoca cristiana. Durante i primi secoli dell'era cristiana, quando il Cristianesimo iniziò a diffondersi in tutto l'Impero romano, molti Berberi delle zone urbanizzate dell'Africa settentrionale adottarono la fede cristiana. Tuttavia, il Cristianesimo berbero ebbe spesso un carattere fortemente individualistico. Il culto dei martiri locali era molto forte e ampiamente diffuso. Molte pratiche e offerte votive erano simili a quelle dei precedenti culti funerari. Alcune usanze di questo periodo, come i pasti rituali consumati dalle donne presso il cimitero, sono continuate dopo l'islamizzazione.

La partecipazione ad eresie scismatiche fu un'altra manifestazione dell'individualismo berbero. Oltre al Donatismo, che fu un movimento indigeno nordafricano, vi erano comunità attive di montanisti, pelagiani, ariani e manichei. Come nell'era precristiana, si verificò un forte sincretismo tra le tradizioni religiose locali e la religione della cultura dominante. [Vedi anche *CRISTIANESIMO IN AFRICA*].

La religione berbera in epoca islamica. Secondo gli storici arabi, le tribù berbere dell'Africa settentrionale si sottomisero al governo musulmano e accolsero l'Islam alla fine del VII secolo, dopo più di cinquant'anni di feroce resistenza. Questa conversione di massa fu dovuta più ad interessi politici che a convinzione religiosa. Dato che la presenza araba al di fuori dei pochi

centri urbani era molto scarsa, l'islamizzazione dei territori interni e periferici dovette essere al massimo nominale. Secondo la tradizione musulmana ortodossa, i Berberi abbandonarono l'Islam non meno di dodici volte. Ancora nell'XI secolo, il geografo andaluso al-Bakrī riferisce di tribù berbere che veneravano un idolo di pietra chiamato Kurzah (o Gurzah), che potrebbe essere associato alla divinità berbera dei tempi romani e cristiani conosciuta come Gurzil. Anche nelle città principali, l'individualismo berbero si fece sentire presto con una diffusa partecipazione al settarismo Khārijī, le cui dottrine egalitarie erano molto seguite, come reazione alla dominazione e all'oppressione araba.

Durante il Medioevo comparvero nuove religioni berbere; influenzate dall'Islam, ne adottarono alcuni aspetti esteriori, ma rimasero indigene nel linguaggio, nel rituale e nelle usanze. La più antica di esse fu la religione dei Barghawāṭah, che abitavano la regione sulla costa atlantica del Marocco orientale. Tra l'VIII e il XII secolo aderirono alla fede del loro profeta, Ṣāliḥ, diffusa e regolata dai suoi discendenti. I Barghawāṭah adoravano un solo dio, Yākuš, e avevano una sacra scrittura berbera divisa in otto capitoli. La loro religione era intensamente ascetica e aveva un rigido codice morale. Invece delle cinque preghiere giornaliere dell'Islam, ne aveva dieci (cinque diurne e cinque notturne). Vi erano numerosi cibi tabuizzati: il pesce, la testa degli animali, le uova e i polli erano tutti proibiti (alcune di queste proibizioni hanno dei paralleli moderni presso alcune famiglie del Marocco per le quali mangiare un cibo tabu è considerato «di cattivo auspicio», in berbero *tteaṯḇ*, in arabo *ṭīrah*). Il carisma dei familiari del profeta Ṣāliḥ era un elemento centrale nella vita della comunità Barghawāṭah. Come accadrà più tardi con i marabutti, si pensava che il loro sputo avesse grandi poteri spirituali e curativi.

Un'altra nuova religione berbera influenzata dall'Islam fu quella fondata nel X secolo da Ḥā-Mīm presso la tribù dei Ghumārah nella provincia di Rif nel Marocco settentrionale. Anch'egli produsse una sacra scrittura berbera e stabilì dei tabu alimentari simili a quelli dei Barghawāṭah. Tuttavia, la religione di Ḥā-Mīm prevedeva solo due preghiere giornaliere, all'alba e al tramonto. Un ruolo importante era svolto dalla zia paterna e dalla sorella di Ḥā-Mīm, entrambe maghe; secondo al-Bakrī e Ibn Ḫaldūn, i Ghumārah ricercavano il loro aiuto in tempi di guerra, di siccità e di calamità.

I movimenti musulmani riformatori degli Almoravidi nell'XI e XII secolo e degli Almohadi nel XII e XIII, sebbene tecnicamente appartengano alla storia religiosa dell'Islam, tuttavia mostrano alcune importanti affinità con i movimenti religiosi indipendenti dei Barghawāṭah e dei Ghumārah. Anche in essi, infatti, l'identità tribale o regionale berbera è molto importante ed è centrale il ruolo svolto da un *leader* carismatico (nel caso degli Almoravidi e degli Almohadi questo è vero nelle prime fasi di sviluppo dei movimenti).

Sebbene, dal XIII secolo in poi, l'Islam non avesse rivali come religione ufficiale presso i Berberi, si continuarono a praticare molti rituali indigeni berberi all'interno del contesto islamico magrebino. Ciò è particolarmente evidente nel notevole sviluppo dei culti dei santi sia viventi che morti, nella venerazione di elementi naturali come sorgenti, grotte, rocce, alberi e in numerosi rituali legati all'agricoltura e alle stagioni. Molti gruppi berberi hanno mantenuto un calendario solare accanto a quello musulmano, il quale, essendo non solo lunare ma anche non intercalato, è di scarsa utilità agli agricoltori e ai pastori.

Certe date dell'anno solare sono tradizionalmente legate ad alcune diffuse osservanze religiose. Per esempio, il capodanno – chiamato in vari modi: *'Īḍ Ennayr* («festa di gennaio»), *Asuggʷas Ujdid* («nuovo anno»), *Byannu*, *Bu-ini*, *Bubennāni* o *Bumennāni* (tutti apparentemente derivati dal latino *bonum annum*), e *'Īd n-Ḥagūza* («festa della vecchia») – si celebra comunemente con speciali pranzi, con riti domestici volti ad assicurare un buon anno nuovo e, in alcune regioni del Marocco e dell'Algeria, con carnevali e falò.

Un'altra importante celebrazione nel ciclo solare è il solstizio d'estate, chiamato in vari modi: *l-'anṣra*, *l-'anṣart* e *t'aynsāt* (in arabo *anṣārah*). Viene celebrato dappertutto in Marocco e in Algeria con falò, bracieri fumanti e rituali legati all'acqua, come bagni rituali, spruzzi e combattimenti in acqua. Gli Ebrei dell'Africa settentrionale hanno incorporato i combattimenti giocosi in acqua nella festa di Šavu'ot, che si celebra poche settimane prima di quella di *'anṣrah* (va notato che alcuni studiosi collegano la parola *'anṣrah* all'ebraico *'atseret*, o «santa convocazione», termine usato per riferirsi alla festa di Šavu'ot.

Sebbene l'Islam abbia la propria cerimonia per la pioggia in tempi di siccità – il rituale detto *istisqā'* –, i Berberi in tutta l'Africa settentrionale, in aggiunta ad esso, hanno le loro pratiche religiose con le quali cercano l'intervento divino in tempi di crisi. Una di queste cerimonie prevede l'uso di bambole chiamate *tislātin* (al singolare *taslit*, «sposa»), spesso fabbricate con dei mestoli o bastoncini per rimescolare, che vengono portate in giro da donne e bambini che cantano e pregano. Anche gli Arabi nordafricani che praticano questo rituale chiamano queste piccole effigi con il nome berbero, il che sembra fornire un'ulteriore conferma del loro carattere autoctono.

In conclusione, poiché l'Africa settentrionale ha subìto molte conquiste negli ultimi tre millenni ed è stata dominata da civiltà provenienti da fuori, va sottolineato

che, in molti casi, è estremamente difficile identificare ciò che vi è di indigeno nella pratica religiosa berbera. Anche in quelle parti del Magreb nelle quali c'è stata una riaffermazione dell'identità etnica berbera (per esempio, nella regione algerina della Cabilia), ciò è avvenuto soprattutto in senso etnolinguistico piuttosto che religioso. L'Islam – praticato per imposizione o meno – rappresenta ancora la principale affiliazione religiosa dei Berberi.

[Vedi anche *ISLAM IN AFRICA*, articolo *L'Islam nell'Africa settentrionale*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste uno studio dedicato esclusivamente alla storia della religione berbera come argomento a sé stante, ma vi è una ricca produzione di studi sull'Islam magrebino e sulle credenze e i rituali popolari. La religione berbera viene trattata ampiamente all'interno di questo contesto più vasto.

Anche se in parte datato, A. Bel, *La Religion musulmane en Berbérie*, I, Paris 1938 (questo primo volume è l'unico pubblicato), resta il migliore studio panoramico sulla storia religiosa berbera dall'antichità fino al Medioevo islamico. Ogni capitolo è preceduto da una importante bibliografia. Il capitolo dedicato alla religione in G. Camps, *Berbères. Aux marges de l'histoire*, Paris 1980, pp. 193-271, fa molto per aggiornare e correggere le tesi di Bel ed è particolarmente valido per i periodi preislamici. E.A. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I-II, 1926, rist. New Hyde Park/N.Y. 1968, rimane un classico sulla religione popolare in Marocco. Oltre ad essere ricco di particolari descrittivi, il libro offre molti dati comparativi. Un altro utile studio panoramico sulla pratica religiosa popolare è E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1909.

Esistono vari studi sulla venerazione dei santi in Africa settentrionale: il migliore è E. Gellner, *Saints of the Atlas*, London 1969, che tratta degli uomini santi nella società berbera. Per uno studio comparativo rispetto ai santi musulmani ed ebraici, cfr. N.A. Stillman, *Ṣaddīq and Marabout in Morocco*, in I. Ben-Ami (cur.), *The Sepharadi and Oriental Jewish Heritage*, Jerusalem 1982, pp. 489-500.

[Aggiornamenti bibliografici:

A. Benyounès, *Berbères, Hier et Aujourd'hui = Imazighen Idelli Ass-a*, Hull, Quebec, 1997.

M.A. Haddadou, *Le Guide de la Culture Berbere*, Paris 2000.

G. Kratochwil, *Die Berber in der Historischen Entwicklung Algeriens von 1949 bis 1990*, Berlin 1996.

Aki'o Nakano, *Ethnographic Texts in Moroccan Berber (Dialect of Anti-Atlas)*, Tokyo 1994].

NORMAN A. STILLMAN

CIRCONCISIONE. È l'asportazione chirurgica del prepuzio. Talvolta può riferirsi a pratiche meno comuni di scopertura del glande mediante la rimozione di parte del prepuzio, lasciandone solo un lembo, come fanno i Maasai e i Kikuyu in Africa orientale, oppure sezionandolo in due lembi, come usano i Tikopia in Polinesia. I primi sociologi, ricercando le origini della circoncisione, suggerirono che poteva costituire: 1) un marchio di cattività e significare quindi sottomissione; 2) un'attrattiva sessuale; 3) un marchio tribale o etnico; 4) una misura igienica; 5) un mezzo per accrescere il piacere sessuale; 6) la recisione del legame materno; 7) una prova di coraggio; 8) il sacrificio di una parte di se stessi in vista della rinascita futura; 9) una forma di castrazione simbolica a sostegno della predominanza degli anziani sui giovani; 10) o infine anche una mestruazione simulata. Nessuna di queste teorie viene oggi accettata, benché varie combinazioni di esse vengano sostenute dai gruppi che adottano questa pratica.

Distribuzione geografica. La circoncisione è generalmente associata alle religioni semitiche (Islamismo, Ebraismo e Cristianesimo copto), ma in realtà le precede tutte. Era praticata dagli Egizi, benché non universalmente. E diffusa fra le popolazioni dell'Africa, dell'Asia occidentale e del Pacifico, Australia compresa. Secondo la testimonianza di antichi viaggiatori e delle prime enciclopedie, la circoncisione era in uso fra taluni popoli del Nuovo Mondo, ma le notizie sono dubbie e semmai si trattò di pratica piuttosto rara. Non era comune in Europa, né nell'America settentrionale (salvo naturalmente presso gli Ebrei) fin verso il 1870 e si diffuse soltanto col secolo successivo. Oggi, circa l'85% dei neonati maschi americani vengono sottoposti a circoncisione, unica forma di chirurgia profilattica, sulla cui giustificazione scientifica, peraltro, i medici non sono tutti d'accordo. Assai meno comune invece è in Europa e negli altri Paesi anglofoni. Alcuni spiegano la sua diffusione in America con una malintesa preoccupazione sanitaria e igienica.

Circoncisione semitica. Musulmani, Ebrei e cristiani copti praticano generalmente la circoncisione nell'infanzia. Per gli Ebrei il momento ideale è l'ottavo giorno di vita. Fra gli Ebrei ortodossi viene praticata da un circoncisore professionale (*mohel*) piuttosto che da un medico, e il sangue va aspirato dalla ferita con la bocca o meglio, oggi, con una pompetta. Gli Ebrei d'America si sono particolarmente distinti nello sviluppare mezzi chirurgici che facilitano l'operazione. La circoncisione non è rigorosamente necessaria perché uno possa dirsi ebreo: fin dal 1892, per esempio, gli Ebrei riformati non l'hanno più imposta ai convertiti. Prima dell'epoca ellenistica aveva un carattere meno radicale rispetto ad oggi. Siccome alcuni Ebrei ellenizzati usavano rendere simile a vescica la parte residua del prepuzio, allo scopo di apparire incirconcisi ai Greci e ai Romani, il rabbinato consigliò la circoncisione completa. Si cercava di sembrare incirconcisi per il fatto che Greci e Romani vedevano questa pratica con ripugnanza e periodicamente emanavano leggi per renderla difficile agli Ebrei e agli Egizi che si trovavano sotto il loro dominio.

La circoncisione musulmana avviene generalmente in quello che è detto «il settimo giorno» (in realtà è l'ottavo, dal momento che non si conta il giorno della nascita). Nella pratica, il tempo può variare grandemente. Alcuni musulmani praticano la circoncisione entro i primi cinque o sei giorni; altri la rinviano fino all'adole-

scenza. Sebbene nel Corano non si parli della circoncisione, i musulmani convengono che debba eseguirsi prima del matrimonio e prescriversi ai convertiti. In molti casi viene accompagnata da copiosi banchetti e da celebrazioni. Certi Arabi praticano, in uno con la circoncisione, la completa escoriazione e scarificazione del basso ventre.

I cristiani copti (compresi gli Etiopi) circoncidono a imitazione degli Ebrei del Vecchio Testamento, ma l'epoca varia dalla prima settimana ai primi anni di vita.

Circoncisione ed etnia. Oltre a denotare l'appartenenza a una religione, la circoncisione può indicare un'etnia o semplicemente una condizione umana fortemente caratterizzata dalla creatività della cultura. Così gli Yoruba e gli Igbo della Nigeria si circoncidono normalmente nell'infanzia; l'operazione non comporta per loro impegni religiosi o morali, né li contraddistingue dai vicini che pure si circoncidono. Anche nell'ambito di una singola società, difficilmente sono possibili generalizzazioni riguardo alla circoncisione, come è evidente da questi esempi relativi all'Africa. Nel Sudan, i Dinca occidentali si circoncidono, mentre gli orientali non lo fanno. La popolazione confinante, i Nuer, generalmente non si circoncide, ma può farlo in rare occasioni per purificare chi si sia reso colpevole di incesto. Fra gli Azande del Sudan e dello Zaire, la pratica venne introdotta dai popoli viciniori, col risultato che, anche nell'ambito di uno stesso villaggio o di un'ampia parentela, alcuni verranno circoncisi e altri no. Era sconosciuta agli Amba ugandesi, finché un inspiegabile interesse per l'usanza, appresa dai vicini occidentali, portò a una sporadica diffusione fra i giovani ed anche fra gli adulti. Fra i Sotho del Sudafrica, un tempo la circoncisione era universale, ma, per l'influsso del governo e delle missioni, è stata da molti abbandonata, mentre da altri è ancora adottata. Per alcuni Pigmei nomadi dello Zaire, la circoncisione è segno di sudditanza ai loro feudatari africani sedentari. Anche là dove la circoncisione è un'usanza tradizionale e conserva la sua diffusione, oggi viene spesso praticata negli ospedali, nonostante la protesta degli anziani che difendono i vecchi metodi.

Circoncisione e riti di iniziazione sessuale. Quando la circoncisione è associata a una delle grandi religioni, raramente è indice di maturità sessuale. Un'associazione del genere è tuttavia comune fra i popoli prelletterari, benché anche molti di questi circoncidano i bambini o i ragazzi piuttosto che gli adolescenti. La circoncisione precoce può contraddistinguere un'etnia, o venir considerata una misura igienica o un'attrattiva estetica, ma non fornisce un mezzo attraverso il quale il trauma possa sfruttarsi per inculcare valori morali e metafisici, come accade in molti riti iniziatici. E la circoncisione infantile neppure serve come prova di coraggio. Ma questi sono aspetti che riguardano in modo specifico gli antropologi della religione.

Delle società che praticano la circoncisione come rito di passaggio all'età adulta, quelle dell'Australia centrale e dell'Africa orientale forniscono gli esempi più complessi e drammatici.

Nell'Australia centrale la circoncisione è l'operazione fondamentale che definisce l'età adulta del maschio, anche se accompagnata spesso da un'estrazione dentaria, da una scarificazione del corpo e, un anno o due più tardi, da una subincisione. Si esercita una forte pressione sull'iniziato perché non dia a vedere timore né sofferenza. Fra quegli Aborigeni australiani che praticano la circoncisione l'operazione segna l'inizio dell'ammaestramento del ragazzo ai segreti della vita rituale dell'adulto, la cui preservazione è considerata vitale per il mantenimento dell'armonia sociale e naturale. A questo punto i novizi presenziano a riti complessi, in cui si rappresentano le origini mitiche del mondo e viene quindi riaffermato l'ordine universale. I riti iniziali trasmettono solo gli elementi fondamentali di questa informazione: soltanto dopo aver presenziato a molte cerimonie del genere, nel corso degli anni, dapprima come novizio spettatore, poi come partecipe e attore e infine come organizzatore, solo allora l'uomo diventa pienamente consapevole. La circoncisione non è quindi solo l'occasione in cui il ragazzo entra nella cerchia degli adulti informati, ma gli offre anche ripetute opportunità di acquisire una sempre più profonda conoscenza delle tradizioni.

La circoncisione in Australia, separando definitivamente i ragazzi dalla madre, incoraggia la solidarietà. Gli iniziati ricevono oggetti rituali vietati alla vista delle donne. Ammessi a frequenti e complesse attività rituali segrete riservate ai maschi, essi incominciano a trascorrere periodi sempre più lunghi lontano dal villaggio, occupati in cerimonie che escludono la donna. Solo dopo questi rituali, un giovane è idoneo ai rapporti eterosessuali e al matrimonio. Può capitare che la solidarietà maschile comporti talvolta esperienze omosessuali, dal momento che il circoncisore può essere obbligato ad avere rapporti sessuali con un novizio appena guarito, al quale in seguito darà moglie.

Gli Aborigeni associano la circoncisione al matrimonio non semplicemente per preparare un uomo a prender moglie, ma per rafforzare i suoi legami con gli uomini della cerchia familiare della moglie. Perciò prendono spesso parte a questa circoncisione (anche) il potenziale suocero e il potenziale cognato, il padre e gli zii (i parenti paterni e i membri del gruppo che coadiuvarono nella circoncisione del padre). La solidarietà e la gerarchia maschile sono strettamente associate alla concessione e all'accettazione della sofferenza, tema predo-

minante nella credenza e nel rituale aborigeni. Tema, questo, messo a sua volta in relazione col fatto che periodicamente, in una società, la circoncisione e la subincisione comportano spargimento di «sangue genitale» maschile, dono di profondo valore mistico per il ristabilimento dell'ordine sociale e morale, attraverso una sofferenza sacrificale altruistica.

Nell'Africa orientale la circoncisione è largamente diffusa. Fra i popoli sedentari di lingua bantu viene di norma praticata annualmente su gruppi di ragazzi alle soglie dell'adolescenza. I gruppi vengono isolati nella boscaglia (la sfera del disordine), lontano dai villaggi e dalle donne. I novizi vengono denudati, rasati, lavati e talvolta segnati con cenere o terra bianca, tutto ciò per spogliarli del loro stato precedente e porli in uno stato liminare, fra la minorità e la maturità. L'operazione specifica viene eseguita da un esperto, estraneo o marginale rispetto al gruppo. Di solito si deve dimostrare coraggio nel sopportare il dolore. La perdita di sangue è considerata un inquinamento, una procedura «a caldo» che provoca un disordine temporaneo, per poter giungere a un maggior ordine finale. Vengono perciò impiegati rituali e medicamenti per «raffreddare» la ferita e permetterle di guarire.

Durante le settimane della convalescenza, i novizi vengono tormentati dai circoncisi più grandi e dagli anziani. Digiunano e osservano proibizioni varie, come è possibile facciano anche i parenti, per assicurare la guarigione. Nel loro isolamento, i novizi – vulnerabili e impressionabili a causa delle ferite, del digiuno e dell'esibizione subita – vengono sottoposti a un'informazione intensiva sul comportamento sessuale, sugli atteggiamenti morali e sulla condotta più corretta. Verso la fine della segregazione, vestiti in modo strano, girano nei villaggi vicini, simboleggiando il loro stato di creature anonime, lontane dalla società. Dopo la guarigione, tornano alle loro case, allietati dalla compagnia femminile, alle danze e alle feste che celebrano il loro nuovo stato adulto. La circoncisione segna la morte rituale della minorità e la rinascita alla responsabilità adulta.

In altre società dell'Africa orientale, specie quelle paranilotiche e maasai, i riti della circoncisione non si celebrano con cadenza annuale fissa, ma per un certo numero di anni successivi finché non venga radunato un gruppo abbastanza numeroso, poi vengono sospesi per qualche tempo. Mediante la circoncisione i maschi accedono alle classi di età tribali, i cui membri offrono mutuo soccorso e ospitalità e, da giovani, formano i reparti combattenti.

In Africa orientale e in Australia, dunque, la circoncisione è intesa come rimozione dal giovane delle tracce di femminilità inquinante (il prepuzio) e come sua conversione in maschio adulto. Essa fornisce una potente misura dell'impegno ai valori del gruppo in quanto implica forte sofferenza e rappresenta una trasformazione morale e fisica permanente. Alla donna non è data una possibilità del genere e (indipendentemente da ogni operazione fisica), essa resta in posizione subordinata rispetto all'uomo, come vogliono le regole dell'organizzazione sociale. Dove avviene tale iniziazione, troviamo la credenza che la società fa meglio della natura col trasformare il corpo maschile in un veicolo più appropriato come sede della persona morale. La persona sociale e il corpo naturale vengono congiunti più strettamente. La sopportazione del dolore e l'osservanza delle norme rituali esprimono sia la volontà sia la capacità di subordinare i desideri e i sentimenti personali ai fini della collettività. Allo stesso tempo, i poteri che formano il processo culturale assumono una realtà fisica nell'esperienza del dolore corporale.

[Vedi anche *CLITORIDECTOMIA*; e *CASTRAZIONE*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

T.O. Beidelman, *Women and Men in Two East African Societies*, in I. Karp e C.S. Bird (curr.), *Explorations in African Systems of Thought*, Bloomington/Ind. 1980, pp. 143-64. Contrappone attributi e ruoli sociali in una società bantu e in una società paranilotica, anche in rapporto alla circoncisione, alle varie classi d'età e alla vita sociale.

F. Bryk, *Circumcision in Man and Woman*, 1930, rist. New York 1974. Benché superato e acritico in quanto a dati e teorie, questo di Bryk è l'unico studio antropologico sulla materia.

M.J. Meggitt, *Desert People. A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Sydney 1962. Contiene il resoconto più attendibile sulla circoncisione presso un gruppo di Aborigeni australiani in un più ampio contesto sociale.

J. Morgenstern, *Rites of Birth, Marriage, Death, and Kindred Occasions among the Semites*, Cincinnati 1966. Con un'utile indagine sulla circoncisione ebraica e musulmana, dovuta a un insigne studioso rabbinico. Comprende una buona bibliografia.

G. Roheim, *The Eternal Ones of the Dream*, 1945, rist. New York 1971 (trad. it. *Gli eterni del sogno*, Firenze 1972). Vi si trova uno studio della circoncisione e relative pratiche in Australia, con criterio psicanalitico.

P. Spencer, *The Samburu. A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*, Berkeley 1965. Contiene un'utile descrizione della circoncisione e del rituale relativo presso un popolo paranilotico dell'Africa orientale.

V. Turner, *Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual. An Interpretation*, in M. Gluckman (cur.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester 1962, pp. 124-73. Forse la migliore analisi del complesso simbolismo associato alla circoncisione, in questo caso quella di un popolo bantu dell'Africa centrale.

E. Wallerstein, *Circumcision. An American Health Fallacy*, New York 1980. Valido studio generale di un medico. Tratta l'uso

della circoncisione in modo ampiamente comparativo, storico e medico, con una buona bibliografia.

[Aggiornamenti bibliografici:
T.O. Beidelman, *The Cool Knife*, Bloomington/Ind. 1997, una dettagliata descrizione della circoncisione e dell'iniziazione maschile e femminile presso la popolazione bantu dell'Africa orientale, con un'utile bibliografia.
D. Bleich, *Judaism and Healing*, New York 1984, un'apologia della circoncisione ebraica.
W.D. Dunsman e E.M. Gordon, *The History of Circumcision*, in «British Journal of Urology International», 83, Supplement 1, pp. 1-12, relativo alle culture occidentali.
H. Eilberg-Schwarts, *The Savage in Judaism*, Bloomington/Ind. 1990, presenta un'analisi comparata delle pratiche ebraiche in relazione a quelle delle società preletterarie.
D.M. Friedman, *A Mind of Its Own*, New York 2001, una storia culturale del pene, con eccellente bibliografia.
J.M. Glass, *Religious Circumcision. A Jewish View*, in «British Journal of Urology International», 83, Supplement 1, pp. 17-21, altra apologia della circoncisione ebraica.
D.L. Gollaher, *From Ritual to Science*, in «Journal of Social History», 28 (1994), pp. 5-36, dove la circoncisione è intesa come valido trattamento medico.
D.L. Gollaher, *Circumcision*, New York 2000, una valida indagine.
L.J. Hoffmann, *Covenant of Blood*, Chicago 1976, sulla circoncisione ebraica.
M. Strage, *The Durable Fig Leaf*, New York 1980, ulteriore ricerca sulla storia della concezione del pene.
M. Thorn, *Taboo No More*, New York 1990, breve e simpatico, sempre sulla storia della visione culturale del pene].

T.O. BEIDELMAN

CLITORIDECTOMIA. Si indica con questo termine una serie di operazioni chirurgiche: 1) rimozione di sangue dal prepuzio clitorideo o resezione del prepuzio stesso; 2) escissione della clitoride; 3) escissione della clitoride e delle piccole labbra; e 4) infibulazione, con conseguente rimozione della clitoride, delle piccole labbra e dei due terzi anteriori delle grandi labbra, i cui due lati vengono uniti così da lasciare una piccola apertura posteriore per il passaggio dell'urina e del sangue mestruale. La prima forma è in uso nei Paesi islamici mediorientali, africani e asiatici. La seconda è presente nell'Africa orientale, occidentale e centrale, nella penisola arabica, nel Brasile, nel Messico orientale e in Perù. La terza è adottata in tutta l'Africa, nei Paesi arabi e da alcune tribù di Aborigeni australiani. L'infibulazione è praticata nel Sudan, in Etiopia, a Gibuti, in Eritrea, nell'Egitto meridionale, nella Nigeria settentrionale, nel Mali e nella Repubblica Centrafricana.

In tutti questi Paesi la clitoridectomia può essere praticamente di uso universale oppure scarsamente e irregolarmente distribuita. Nel Ghana settentrionale, per esempio, quasi tutte le donne del gruppo etnico Kusase hanno subìto questo intervento, mentre nessuna donna lo subisce nel vicino gruppo Tallensi. Non è neppure del tutto chiaro il rapporto fra clitoridectomia e religione: nella Nigeria meridionale il rito viene eseguito da cinque gruppi etnici contigui: gli Etsako, musulmani, gli Esan e gli Ijan, in maggioranza cristiani, i Bini e gli Ukwuani, per lo più fedeli alla religione tradizionale.

Nel Sudan meridionale poche donne subiscono l'infibulazione, mentre nell'area araba settentrionale (Dareer, 1983, p. 41) la subisce il 90/95% delle donne. Si calcola che nel vicino Egitto il 95% delle donne siano state sottoposte a qualche forma di clitoridectomia, per la maggioranza del terzo tipo, mentre relativamente poche hanno subìto l'infibulazione nella vicina zona confinante col Sudan (Aziza, 1983, p. 13). In entrambi i casi, nelle zone urbane, le donne con una certa istruzione tendono ad accettare il minimo intervento o a rifiutarlo del tutto. Anche le mummie egizie del 200 a.C. presentano tracce di clitoridectomia (Dareer, 1983, p. 41) e il fatto che ancora oggi, in Egitto, le cristiane copte e le musulmane vi si sottopongano, fa supporre che si tratti di un uso preislamico. Supposizione del resto avvalorata dal fatto che i Paesi islamici dell'Arabia Saudita, dell'Iran, dell'Iraq e dell'Afganistan non ricorrono a questa pratica.

Il Corano non ne fa parola, mentre qualche *ḥadith*, di autenticità più o meno accertata, parla di questa usanza nell'Arabia preislamica. Benché testi e dizionari non siano espliciti, risulta evidente la pratica di una sia pur minima escissione del prepuzio clitorideo (Bosworth, 1978, p. 913). Secondo una tradizione islamica conservata da Aḥmad ibn Ḥanbal (morto nell'855) la circoncisione era *sunnah* per i maschi e onorevole per le donne (Wensinck, 1979, p. 20). *Sunnah* indica il rispetto delle usanze del profeta Muḥammad, che, secondo la tradizione, fu circonciso. I commentari di Al-Na-wawī, editi al Cairo nel 1283, affermano invece che la circoncisione è ugualmente obbligatoria per uomini e donne, e precisano che va asportata una piccola porzione di pelle dalla parte più alta dei genitali (*Ibidem*). Alcuni maestri musulmani contemporanei citano la regola islamica generale che ammette l'escissione di qualsiasi parte del corpo purché il beneficio superi la sofferenza e la mutilazione; mentre il sudanese El Sa-yed Abdel Rahman El Mahadi, autorità religiosa e politica, proibiva esplicitamente l'infibulazione (Dareer, 1983, p. 44). Si spiega così la confusione di idee emersa da un'inchiesta sudanese, secondo cui il 60% delle donne affermava che la religione e la tradizione impongono l'infibulazione, e analoghi argomenti adduceva il 50% di quelle contrarie (*Ibid.*, p. 43).

Nell'antica religione ebraica non vigeva la clitoridec-

tomia, né se ne trova menzione nei due Testamenti biblici.

La clitoridectomia è un vero e proprio rito di iniziazione con accompagnamento di doni e, nella sua forma più ridotta è praticata sulle fanciulle individualmente. Vi sono casi in cui esse vengono iniziate a gruppi alla presenza di tutte le donne del villaggio o addirittura di tutte le autorità (MacCormack, 1979). L'operazione non viene praticata a un'età fissa, ma in ogni caso in prossimità della pubertà e del matrimonio. Alcuni testi islamici proibiscono la clitoridectomia prima del decimo anno (Wensinck, 1979, p. 20), ma nel Sudan viene eseguita fra i due e gli undici anni e in Egitto fra i tre e gli undici, e in alcuni casi addirittura nel primo anno di età.

Incaricata dell'intervento è solitamente una levatrice tradizionale. In Egitto la decisione viene presa in primo luogo dalla madre della ragazza, poi in ordine di importanza, congiuntamente dai genitori, e quindi da una zia, da una sorella o dalla nonna e dal solo padre (Aziza, 1983, p. 14). Comunque, è generalmente il padre che paga per la cerimonia e, nel caso di infibulazione, il marito paga per la ripetizione dell'intervento dopo ogni parto.

La clitoridectomia non ha un unico significato. In tutte le società dove la circoncisione è consueta per le donne, lo è anche per gli uomini. Per entrambi i sessi viene giustificata come rituale per attestare l'appartenenza ad una tradizione religiosa, ad un particolare gruppo etnico in coincidenza con l'età adulta, oppure come requisito per la legittimità e la moralità del matrimonio e della relativa sessualità e procreazione.

Nei Paesi mediterranei e in quelli islamici la clitoridectomia è spesso considerata un aspetto dell'onore della famiglia. L'espressione «figlio di donna non circoncisa» è ingiuriosa e sinonimo di «figlio di puttana» – ossia donna dall'eccessivo appetito sessuale provocato dalla mancanza di circoncisione. In Egitto, per esempio, si crede che la clitoridectomia protegga la castità della fanciulla riducendone la libido, mantenendo così intatto l'onore della famiglia e l'idoneità della ragazza a un buon matrimonio. Nella Giava islamica, una breve puntura del prepuzio precede la limatura dei denti, rappresentazioni simboliche del dominio su tutti gli appetiti.

Nei Paesi in cui la modestia femminile è indice dell'onore della famiglia, ha grande importanza il rito della prova pubblica della deflorazione subito dopo il matrimonio. Quella donna che non possa dimostrare la propria verginità col sangue sul letto matrimoniale può essere ripudiata o persino messa a morte dalla sua propria famiglia per vendicarne l'onore. L'infibulazione può intendersi come espressione estrema di tale senso dell'onore.

Nawal el Saadawi (1980), rifacendosi ad Engels, ne ha dato una spiegazione marxista: nelle società con eredità patrilineare la castità femminile protegge la proprietà privata, assicurandone il passaggio ai figli legittimi ed eredi dell'uomo. Proprio come le classi dominanti impongono ai lavoratori il valore morale della rinuncia al piacere, che peraltro considerano adatto per loro stessi, allo stesso modo gli uomini costituiscono la «classe dirigente» rispetto alle donne, alle quali impongono la rinuncia al piacere sessuale, mentre essi stessi godono impunemente di libertà di sesso e seduzione. L'interpretazione marxista non può avere valore universale per spiegare la clitoridectomia, perché vi sono società con eredità patrilineare della proprietà che contemplano la punizione o addirittura la condanna a morte per la donna che infranga le regole sessuali, e tuttavia non hanno riti di clitoridectomia.

In una visione più ampiamente comparativa, la supposizione che la chirurgia dei genitali sia universalmente un aspetto dell'oppressione maschile sulle donne viene messa in discussione da alcuni casi: sulla costa occidentale dell'Africa vi sono gruppi che praticano la clitoridectomia, ma nello stesso tempo lasciano notevole libertà alle donne prima del matrimonio. Nell'area Mende patrilineare della Sierra Leone, dove le donne possono ricoprire cariche politiche pubbliche, la sofferenza della clitoridectomia vissuta in gruppo può trasformarsi in fattore di coesione per una società segreta femminile e, quindi, di rafforzamento del loro potere politico e del controllo della ricchezza (Mac Cormack, 1979). E ancora, gli uomini di alcuni gruppi etnici australiani e melanesiani sono sottoposti a una chirurgia rituale dei genitali ben più radicale e dolorosa di quella femminile, e questo avviene generalmente in società con discendenza patrilineare, dove il potere è detenuto dagli uomini.

Si può dire che la clitoridectomia sia considerata ovunque un atto di purificazione che monda la donna. Nelle isole Sherbro della Sierra Leone, le donne stesse dicono che senza questo rito puberale una ragazza diventa donna biologicamente, ma non socialmente. Secondo un modello funzionale di analisi, potremmo dire che la cicatrice rituale e la mortificazione fisica sono il segno dell'entrata nel mondo morale degli adulti. L'uomo che ha un rapporto intimo con una donna iniziata sa che le è stata insegnata la responsabilità del suo ruolo come potenziale procreatrice.

Secondo un modello strutturale di analisi, «mondare la donna» asportando la clitoride, l'organo simile ad un minuscolo pene, significa eliminare ogni ambiguità, inserendo la donna puramente e «pulitamente» nella categoria femminile. Inoltre, la sofferenza della clitoridectomia potrebbe vedersi come una metafora del par-

to. Nella Sierra Leone, la posizione da assumere per la clitoridectomia è quella stessa del parto. Il luogo è il medesimo, poiché idealmente la donna ritorna al luogo natale per partorire con l'aiuto della levatrice che l'ha iniziata. Il gruppo sociale è ugualmente costituito da congiunte locali e da altre donne del villaggio, tutte appartenenti alla società segreta femminile. Il dolore dell'intervento, controllato dal tempo, dal luogo e dall'abilità della levatrice, è una metafora del parto. La levatrice controlla la perdita di sangue e previene l'infezione come fa durante il parto. La femminilità è simbolicamente raggiunta con la clitoridectomia e confermata nel parto sotto le mani della levatrice. Nella Sierra Leone i due avvenimenti, benché separati nel tempo, sono collegati logicamente come parti dello stesso messaggio (MacCormack, 1979, 1982; cfr. anche Griaule, 1965, p. 158).

[Vedi *CIRCONCISIONE*; e *INIZIAZIONE*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

H. Aziza, *Facts about Vernale Circumcision*, Cairo Family Planning Association, Cairo 1983.

C.E. Bosworth et al., *Khafḍ*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1978, IV, pp. 913s.

A.El. Dareer, *Epidemiology of Vernale Circumcision in the Sudan*, in «Tropical Doctor», 13 (1983), pp. 41-45.

M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotommêli*, Paris 1948, 1966 (trad. it. *Dio d'acqua*, Milano 1968).

Carol P. MacCormack, *Sande. The Public Face of a Secret Society*, in Bennetta Jules-Rosette (cur.), *The New Religions of Africa*, Norwood/NJ. 1979, pp. 27-37.

Carol P. MacCormack, *Health, Fertility and Birth in Moyamba Districi, Sierra Leone*, in Carol P. MacCormack (cur.), *Ethnography of Fertility and Birth*, London 1982, pp. 115-39.

R.A. Myers et alii, *Circumcision. Its Nature and Practice among Some Ethnic Groups in Southern Nigeria*, in «Social Science and Medicine», 21 (1985), pp. 581-88.

N.E. Saadawi, *The Hidden Face of Eve. Women in the Arab World*, Sherif Hetata (cur.), London 1980.

A.J. Wensinck, *Khitān*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1979, nuova ed., V, pp. 20-22.

[Aggiunte bibliografiche:

S.M. James e Claire C. Robertson (curr.), *Genital Cutting and Transitional Sisterhood. Disputing U.S. Polemics*, Urbana 2002.

F.P. Hosken, *The Hosken Report. Genital and Sexual Mutilation of Females*, Lexington/Mass. 1994.

Hanny Lightfoot-Klein, *Prisoners of Rituals. An Odyssey into Female Genital Circumcision in Africa*, New York 1989.

K. Manresa, *The Day Kadi Lost Part of Her Life*, North Melbourne 1998.

Alice Walker e Pratibha Parmar, *Warrior Marks. Female Genital Mutilation and the Sexual Blinding of Women*, New York 1993].

CAROL P. MACCORMACK

CRISTIANESIMO IN AFRICA. [Questa voce è composta di due articoli: *Il Cristianesimo nell'Africa settentrionale* e *Il Cristianesimo nell'Africa subsahariana*].

Il Cristianesimo nell'Africa settentrionale

Benché manchino fonti scritte, le testimonianze archeologiche suggeriscono l'antichità delle Chiese cristiane nell'Africa settentrionale. Dobbiamo, tuttavia, distinguere tra due differenti centri di predicazione del Cristianesimo sulle coste meridionali del Mediterraneo nel I secolo. Uno dei centri era collocato nella Cirenaica, sotto l'influenza di Alessandria. L'altro era a Cartagine, senza dubbio influenzato da Roma, non lontana al di là del Mediterraneo.

Secondo la tradizione, il Cristianesimo fu introdotto nella Cirenaica grazie all'evangelizzazione dell'apostolo Marco. L'esistenza di una consistente comunità ebraica in quella zona anche prima della nascita di Cristo favorì la frequenza e la continuità delle comunicazioni durante il I secolo. La partecipazione degli abitanti della Libia e della popolazione di Cirene alle controversie religiose di Gerusalemme è confermata dagli *Atti degli Apostoli* (2,10; 6,8s.). Inoltre gli scavi archeologici hanno rivelato la presenza di catacombe a Cirene, confermando lo sviluppo di una Chiesa organizzata collegata al Cristianesimo alessandrino già in epoca anteriore al III secolo.

La Chiesa di Cartagine si trova menzionata per la prima volta nell'anno 180, quando Tertulliano dichiarò che Cartagine, sua città d'origine, era legata direttamente all'autorità apostolica di Roma. Una Chiesa capace di dare origine a un gigante della teologia come Tertulliano deve aver avuto radici profonde già nel I secolo. Il Cristianesimo cartaginese aveva fondamenta così salde che, nei secoli seguenti, ebbe grande influenza nelle controversie teologiche fra la cristianità d'Occidente e quella d'Oriente.

Cirene. La Cirenaica (la parte più orientale della Libia) era conosciuta come Pentapoli, ossia le cinque città di Cirene (oggi Shaḥḥāt), Apollonia (Marsa Susa), Tolemaide (Tolmeita), Berenice (Bengasi) e Barca (al-Marj). La collocazione geografica e le vie del commercio carovaniero legavano queste città più strettamente all'Egitto che a Cartagine e agli altri territori della parte più occidentale dell'Africa settentrionale.

Secondo la tradizione, l'evangelista Marco era un ebreo nativo di Cirene, recatosi ad Alessandria passando per la Pentapoli dopo avere fondato la nuova Chiesa in Egitto, e ritornato infine a Cirene per predicarvi il Vangelo. Il Concilio di Nicea I (nel 325) decretò che la Cirenaica doveva considerarsi subordinata alla sede di

Alessandria. Ancora oggi il patriarca copto conserva nel suo titolo le cinque città occidentali come province della sede di Marco. Dobbiamo supporre che fra le due regioni vi fosse un flusso continuo di personale ecclesiastico e missionario, proprio come fra Cartagine e Roma. La preponderanza dell'elemento greco, sia a Cirene sia ad Alessandria, certamente facilitò le comunicazioni fra le due comunità.

La maggioranza degli ecclesiastici ricevette l'istruzione ad Alessandria, dapprima nel Museion e in seguito nella scuola catechetica. La cultura di Alessandria, filosofica e teologica insieme, ebbe come rappresentante nella Pentapoli Sinesio di Cirene (circa 370-413), vescovo di Tolemaide, il cui nome è passato alla storia come quello di uno dei Padri della Chiesa orientale.

Sinesio era nato a Cirene da genitori pagani benestanti verso il 370. Dopo avere ricevuto l'istruzione che poteva offrirgli la sua città, si recò ad Alessandria, dove frequentò le lezioni di Ipazia (ca. 370-415), la migliore insegnante neoplatonica pagana del Museion. Affascinato dal suo insegnamento, Sinesio divenne uno dei suoi discepoli. Da Alessandria, in seguito, si recò ad Atene, dove però rimase deluso dalla mancanza di opportunità culturali. Al suo ritorno, i concittadini lo incaricarono di andare a Costantinopoli per supplicare l'imperatore bizantino di alleviare il peso delle tasse. Il successo della sua missione ne accrebbe la popolarità e gli aprì la strada verso l'acquisizione di una certa *leadership* presso la popolazione della Libia.

A questo punto Sinesio ritornò ad Alessandria, dove il suo matrimonio fu celebrato dal patriarca Teofilo (385-411). Prova sufficiente, questa, a dimostrare che era divenuto cristiano, sebbene non vi sia documentazione del suo battesimo fino al 410. A riconoscimento del suo successo a Bisanzio e dell'efficace difesa militare da lui organizzata contro i Berberi, il popolo lo elesse unanimemente all'episcopato. Ma Sinesio era sposato e inoltre era neoplatonico convinto, per nulla disposto a rinunciare al suo matrimonio e alla sua filosofia a favore del privilegio di diventare vescovo. Le pressioni del clero e del popolo sul patriarca perché lo consacrasse in ogni caso, infine, furono efficaci: l'evento rimane un'eccezione nella Chiesa copta, che richiede il celibato per l'episcopato.

Negli ultimi decenni della sua vita Sinesio fece costruire numerose chiese fortificate, in cui il popolo si riuniva per la preghiera e per scopi difensivi quando le città venivano attaccate dai briganti berberi proveniente da sud. Nella Cirenaica, nella zona delle Montagne Verdi, si possono ancora vedere i resti di questi edifici. Sinesio compose anche inni e omelie che ispirarono i fedeli e, dotato di spirito umoristico, trovò anche il tempo di scrivere un trattato in lode della calvizie. Nel campo della letteratura, tuttavia, è soprattutto conosciuto per una raccolta di centocinquantasei lettere, scritte fra il 399 e il 413 e indirizzate a varie personalità, compresi Ipazia e il patriarca Teofilo. Queste lettere sono una preziosa fonte di informazioni sulla vita sociale del periodo, sulla geografia e sull'economia del mondo da lui conosciuto. Nelle riflessioni sulla filosofia neoplatonica e sulla teologia cristiana presentano numerosi elementi di sincretismo. Sinesio fu probabilmente la personalità di maggiore spicco nella storia della Pentapoli.

In linea generale la Pentapoli seguì Alessandria in tutte le fasi dello sviluppo del primo Cristianesimo nell'Africa settentrionale. Fu soggetta alla stessa ondata di persecuzioni sotto i Romani. Persino nell'eresia si verificarono le stesse divisioni nella Cirenaica e ad Alessandria. Durante la controversia ariana vi furono seguaci di Atanasio e sostenitori di Ario: tra essi i due vescovi Teone di Marmarica e Secondo di Tolemaide. Il sabellianesimo (o subordinazionismo), eresia del III secolo, nacque dalla distinzione fra Figlio e Padre, fra Logos e Creatore del Logos operata da Sabellio, vescovo di Tolemaide, i cui oppositori furono altri due vescovi della Pentapoli: Ammonio ed Eufranore.

Il Cristianesimo nella Cirenaica sembra essersi diffuso quasi esclusivamente fra le popolazioni greche che combattevano i nativi Berberi lungo la frontiera meridionale del Sahara. I Berberi, considerati una razza di briganti che i Greci volevano respingere nel deserto, vivevano come stranieri al di là del confine della loro stessa patria. Estranei alla Chiesa, avevano mantenuto le loro antiche pratiche religiose. La conquista araba obbligò i Greci a emigrare; i rapporti fra Arabi e Berberi furono assai più amichevoli di quelli precedenti fra Berberi e Greci. Questo può spiegare in parte l'improvvisa scomparsa del Cristianesimo dalla Pentapoli e la diffusione dell'Islam dopo l'arrivo degli Arabi.

Cartagine. Cartagine fu fondata nell'VIII secolo a.C. dai Fenici insieme a mercanti ebrei. Dopo la conquista romana e la resa nel 140 a.C., la città fu ancora occupata da stranieri, ma i Berberi, la popolazione locale, rimasero alla periferia delle terre coltivabili. Gli scavi archeologici hanno dimostrato l'estensione della cultura romana nell'Africa settentrionale, da Leptis Magna (vicino all'odierna Tripoli) a oriente, fino a Cesarea (Algeria settentrionale) sulle coste mediterranee. I Romani costruirono una serie di fortini lungo la frontiera meridionale che, a scopo difensivo, furono poi rafforzati dai Bizantini e più particolarmente dall'imperatore Giustiniano. Le terre coltivabili dell'Africa settentrionale costituivano, con l'Egitto, il granaio dell'Impero romano. Le popolazioni native parlavano quello che può definirsi un libico-punico, ma gli abitanti romanizzati e i coloni romani conversavano in latino, che finì per diventare

la lingua ufficiale del Paese e della Chiesa, come nella Cirenaica lo era il greco.

Quando arrivarono i predicatori cristiani del Vangelo, nella regione erano presenti varie tradizioni pagane, dal culto fenicio di Baal e Astarte alle credenze animistiche locali, forme religiose mescolate da tempo al culto delle tante divinità del politeismo romano. È difficile stabilire date precise per l'introduzione del Cristianesimo nell'area occidentale dell'Africa settentrionale, ma si può presumere che la prima predicazione del Vangelo sia venuta da Roma. Questo è confermato dalle successive testimonianze di rapporti strettissimi con la sede di Roma. I primi dati sicuri, desunti da documenti romani, che rivelano l'esistenza di una Chiesa organizzata e sviluppata, appaiono all'improvviso poco prima della fine del II secolo. Il Cristianesimo pare concentrato, in questa prima fase, soprattutto a Cartagine e nei territori vicini. Da oriente a occidente, questi territori comprendevano la Tripolitania, l'Africa proconsolare, la Numidia, la Mauretania Caesariensis e la Mauretania Tingitana, che coincidevano all'incirca con i moderni territori di Tripolitania, Tunisia, Algeria e Marocco settentrionale. La diffusione del Cristianesimo avvenne rapidamente fra i Cartaginesi, ma non attecchì mai fra i Berberi, che rimasero sempre al di fuori dell'influenza della civiltà romana e furono sistematicamente stretti come in un assedio dalla Chiesa. La Chiesa cristiana raggiunse nei secoli seguenti un alto grado di popolarità, grazie a un buon numero di personaggi che con i loro contributi al pensiero e alla cultura costruirono un monumento importantissimo per il Cristianesimo cartaginese, che peraltro finì per scomparire subitaneamente dopo solo cinque secoli di brillante esistenza.

Nei primi tempi anche la Chiesa di Cartagine fu soggetta, come il resto dell'Impero romano, alle persecuzioni e in quell'occasione fornì numerosi martiri. Namfamo di Numidia affermò di essere il primo martire della fede, e forse era di origini puniche. La maggior parte dei martiri di Cartagine, tuttavia, erano indigeni romanizzati o coloni romani. La Chiesa, nonostante le persecuzioni, continuò a crescere. Alla morte di Tertulliano, nel 225 circa, da Cartagine dipendevano già più di settanta diocesi. Nell'anno 250, sotto l'episcopato di Cipriano, il numero aumentò a centocinquanta. Quando fu promulgato l'editto di Milano, nel 313, il numero dei vescovi salì a duecentocinquanta. Il Paese pullulava di nuove chiese. Cipriano parla di ottantotto chiese nel suo territorio, e prima del 325 ne sorsero altre ventinove.

Nonostante il suo notevole sviluppo, la Chiesa di Cartagine cominciò a soffrire per le divisioni interne a causa della comparsa del movimento donatista. L'origine del contrasto era di natura teologica, ma il Donatismo si trasformò ben presto in un movimento nazionalista, concentrandosi in Numidia contro Cartagine. La controversia si trascinò fino all'arrivo dei Vandali, nel 429. Questi ultimi, che erano di confessione ariana, non volevano assolutamente avere nulla a che fare né con i cattolici né con i donatisti e perciò soffocarono sotto il loro governo la questione, che ricomparve soltanto quando il Paese fu conquistato, nel 533, dall'imperatore bizantino Giustiniano. In conformità con la sua politica imperialistica, Giustiniano mirava a uno Stato e a una Chiesa unificati e perciò scoraggiò qualsiasi tendenza scismatica nelle Province, compreso il Donatismo nell'Africa settentrionale. Il Donatismo di conseguenza si indebolì notevolmente, anche se ricomparve sporadicamente fino alla definitiva distruzione della Chiesa di Cartagine per opera degli Arabi nei secoli VII e VIII.

Protagonisti del pensiero cristiano. L'improvvisa estinzione del Cristianesimo cartaginese non cancellò, naturalmente, le conquiste della Chiesa dell'Africa settentrionale nei primi secoli. Fra coloro che maggiormente contribuirono alla grandezza di quella Chiesa nella storia della civiltà cristiana vanno ricordati Tertulliano, Cipriano e Agostino di Ippona.

Tertulliano (160?-225?) visse all'epoca delle persecuzioni, come traspare chiaramente dai suoi scritti. Era nato pagano, ma divenne cristiano nel 193. Fu il primo Padre della Chiesa a scrivere in latino e combatté tutte le forme di idolatria e molte eresie, quella gnostica, quella manichea e quella marcionita. Teologo prolifico, mise a profitto la sua eccezionale eloquenza nella difesa di alcuni martiri. A lui si deve la prima attestazione del termine *trinità*, frutto della sua lucida logica nel definire l'unità di Dio. Tracciò le linee fondamentali della teologia occidentale, negli stessi anni in cui nella scuola catechetica di Alessandria, per l'Oriente, Origene lavorava allo stesso scopo. Sulla dottrina trinitaria e su quella cristologica di Tertulliano molte generazioni di teologi continuarono a fondarsi ancora per molto tempo dopo la sua morte.

Nato pagano e istruito nella retorica, Cipriano (circa 205-258) divenne cristiano alcuni decenni dopo la morte di Tertulliano, di cui conobbe le opere. Come Tertulliano, si dedicò a una vita di austerità e di spiritualità. Fu eletto vescovo di Cartagine (intorno al 248) poco dopo la conversione. Scrisse numerose lettere, che costituiscono la migliore fonte per la storia della Chiesa nel III secolo, e inoltre un breve trattato su argomenti teologici pratici, come la ripetizione del battesimo per gli eretici. La sua vera forza era il suo genio pastorale, essendo egli un uomo d'azione e un ottimo organizzatore. La sua esistenza fu particolarmente burrascosa, sia all'interno della Chiesa che all'esterno, per cui Cipriano fu spesso personalmente in pericolo. Nel 258 una nuova ondata di persecuzioni sconvolse l'Impero per ordi-

ne dell'imperatore Valeriano: anche il vescovo Cipriano fu perseguitato, ma non fuggì e fu martirizzato.

Circa un secolo dopo, la genialità della Chiesa dell'Africa settentrionale raggiunse l'acme con Agostino di Ippona (354-430), la cui vita e le cui opere divennero una pietra miliare per lo sviluppo della teologia cristiana. Nativo dell'Africa settentrionale, di padre pagano e madre cristiana, fu vescovo di Ippona dal 396 fino alla morte. Scrisse contro molte eresie, tra cui Manicheismo, Donatismo e Pelagianesimo. Le due opere maggiori di Agostino, che lo resero lo scrittore più importante del suo tempo, sono la sua autobiografia, le *Confessioni*, e *La città di Dio*, un testo dal quale si sviluppò il pensiero cristiano del Medioevo. Ne *La città di Dio* Agostino si adopera per difendere il Cristianesimo dall'accusa che la caduta di Roma sotto l'assalto delle orde di Alarico, nel 410, sia da ascrivere alla nuova religione. Secondo Agostino, il regno di Dio, la Gerusalemme celeste, è il regno eterno che né le devastazioni terrene, né gli intellettualismi dei filosofi possono danneggiare e la sua unica forma visibile sulla terra è la Chiesa cattolica. In questo modo Agostino riuscì, assai meglio di qualsiasi suo predecessore, a porre tutti gli elementi del pensiero patristico al servizio del Cattolicesimo.

Anche se l'Africa settentrionale non avesse dato nessun altro autore, oltre a Tertulliano, Cipriano e Agostino, la sua importanza per il Cristianesimo antico sarebbe egualmente assai grande. Ma appunto la regione ha contribuito anche con molti lavori di autori minori. Tra questi citiamo Arnobio di Sicca (253-327), famoso retore e maestro, convertitosi dal paganesimo al Cristianesimo. E poi Lattanzio, anch'egli insegnante di retorica, vissuto sotto Diocleziano (284-304). Quando il Cristianesimo fu dichiarato religione di Stato, nel 317, l'imperatore Costantino nominò Lattanzio tutore del proprio figlio Crispo. Lattanzio era già avanti con gli anni e morì verso il 320.

L'avvento dell'Islam. Dopo la conquista dell'Egitto da parte degli Arabi, nel 640-642, fu inevitabile un'ulteriore spinta verso occidente, nella Pentapoli e nel resto dell'Africa settentrionale, inizialmente per proteggere la valle del Nilo, preziosissima acquisizione territoriale. La Cirenaica si arrese ai conquistatori senza opporre resistenza e Cartagine cadde nelle mani degli Arabi nel 698. La popolazione greca e romana fuggì, emigrando in massa a Bisanzio, in Sicilia, in Italia e in Spagna: con la loro partenza scomparve anche la Chiesa dell'Africa settentrionale con sorprendente velocità.

La causa principale della scomparsa del Cristianesimo nell'Africa settentrionale, nonostante il notevole sviluppo e le glorie del passato, fu l'esclusivo radicamento della Chiesa nei distretti urbani, dal momento che i suoi fedeli non avevano mai manifestato un interesse reale a intraprendere qualche attività missionaria fra le tribù dei Berberi. Per contro gli Arabi, nomadi come i Berberi, fornirono a questi ultimi l'Islam con piena eguaglianza e fratellanza. I Berberi accettarono l'offerta e perfino si unirono agli eserciti arabi per ampliare le conquiste. In secondo luogo varie ondate di emigranti dall'Arabia verso l'Africa settentrionale vennero a riempire il vuoto provocato dalla partenza dei cristiani da queste regioni. L'arrivo di intere tribù stabilitesi nell'Africa settentrionale è ricordato nei racconti di Banū Hilāl e Banū Sālim, le cui avventure in queste regioni fanno ancora parte del folclore arabo. Una terza causa va ricercata nell'emigrazione, dall'Arabia verso l'Africa, di alcuni gruppi eterodossi, che nelle nuove sedi poterono osservare più tranquillamente le loro dottrine e dedicarsi all'attività missionaria per la loro fede. Il gruppo Khārijī iniziò il movimento, seguito ben presto dagli šī'iti, che furono infine in grado di organizzare un loro califfato e costruire un Impero. La quarta causa risiede nel fatto che l'economia delle Province romanizzate dell'Africa settentrionale era basata essenzialmente sulla schiavitù e il commercio degli schiavi, mentre l'Islam offriva la libertà più completa a tutti coloro che si convertivano. Non va dimenticato, infine, il peso sempre crescente delle tassazioni bizantine. Sarebbe comunque sbagliato concludere che l'arrivo degli Arabi si accompagnò a un generale miglioramento delle condizioni del popolo: furono soprattutto i Berberi a sentirsi più sicuri sotto la benevolenza araba; essi, del resto, avevano assai poco da perdere sotto i nuovi padroni.

Non ci si deve meravigliare, dunque, se la popolazione berbera trovò più vantaggioso accettare la nuova situazione e persino partecipare con i conquistatori alla distruzione delle ultime sacche di coloni romani e, con questi, delle ultime vestigia di una Chiesa che consideravano simbolo della loro sottomissione. Questi fattori spiegano la caduta del Cristianesimo cartaginese e la quasi totale scomparsa delle Chiese dall'Africa settentrionale fin verso il XX secolo. [Vedi *BERBERI, RELIGIONE DEI*].

Durante il periodo della colonizzazione europea furono introdotti nell'Africa settentrionale alcuni elementi cristiani provenienti dall'Occidente, ma l'impatto sull'Islam prevalente è stato piuttosto modesto. Se si escludono pochi cristiani di origine copta, si può dire che oggi in tutti i Paesi dell'Africa settentrionale, dalla Libia al Marocco, non rimangono che poche tracce di Cristianesimo.

BIBLIOGRAFIA

B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau 1938, 1958 (trad. it. *Patrologia*, Torino 1997).

A.S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, ed. riv. Millwood/N.Y. 1980.
O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, I-III, Paris 1899.
E. Buonaiuti, *Il cristianesimo nell'Africa romana*, Bari 1928.
Ch.P. Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, I-IV, Cambridge 1948-1958.
Ch.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, I-II, Paris 1956.
H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, I-II, 2ª ed. Paris 1904.
J. Quasten, *Patrology*, I-III, Utrecht-Westminster/Md. 1950-1960.
Le opere di Sinesio sono in J.-P. Migne (cur.), *Patrologia Graeca*, LXVI, Paris 1859. Vedi anche *Hymni et opuscola*, I-II, N. Terzaghi (cur.), Roma 1939-1954; *Epistole, operette, inni*, A. Garzya (cur.), Torino 1989.

A.S. ATIYA

Il Cristianesimo nell'Africa subsahariana

È naturalmente impossibile fornire cifre esatte a proposito dell'appartenenza alle varie fedi religiose, ma è ragionevole affermare che il numero dei cristiani in Africa nel 1985 non era inferiore ai centocinquanta milioni. Oggi il Cristianesimo, se non è la religione più diffusa, sta per diventarlo in quasi tutte le regioni dell'Africa a sud dell'equatore e sta diffondendosi in molti territori a nord dell'equatore, soprattutto sulla costa occidentale. L'Africa di lingua bantu, in particolare, sta diventando quasi completamente cristiana. Due secoli fa, invece, in Africa vi erano pochissimi cristiani, soprattutto nei pochi insediamenti costieri controllati dagli Europei. Un secolo fa cominciò l'avanzata missionaria verso l'interno, mentre l'Islam, saldamente radicato sia a occidente sia a oriente, tendeva a espandersi ulteriormente. Il futuro religioso dell'Africa sembrava essere una lenta ma irresistibile islamizzazione, come già era accaduto da secoli nell'interno dell'Africa occidentale e in alcune zone orientali, come la Somalia. Questa islamizzazione continuò intensa in vari territori: lungo la costa della Tanzania, fra gli Yao del Malawi e, ancora più vistosamente, in molte parti dell'Africa occidentale.

In altre regioni, invece, la storia recente dell'Africa ha visto la più imponente diffusione del Cristianesimo mai osservata in tempi moderni. Paesi come la Repubblica Democratica del Congo, Ghana, Togo, Uganda, Kenya, Ruanda, Burundi, Zambia, Malawi, Zimbabwe, Namibia, Angola e Sudafrica hanno ormai un profondo senso di identità cristiana a livello di cultura e di religione popolare, anche se in alcune zone, in genere le più remote, si trovano tuttora forti tracce delle antiche religioni tradizionali. Questa situazione, che ancora non è del tutto riconosciuta, ha profondamente modificato la storia e il futuro dell'Africa, ma ha anche mutato gli equilibri interni del Cristianesimo. Le Chiese cristiane dell'Africa devono apparire sempre più sulla scena internazionale come un'inedita alleanza fra bianchi e neri, secondo modalità e livelli imprevedibili nei primi decenni del XX secolo.

L'introduzione del Cristianesimo in Africa. Prima della fine del XIX secolo, nulla poteva suggerire che il Cristianesimo si sarebbe diffuso in Africa in modo così esplosivo. L'Africa si era dimostrata più volte un continente in cui il Cristianesimo non riusciva a penetrare in modo permanente. Le prime comunità cristiane, pur numerose e autorevoli in Egitto e sulla costa dell'Africa settentrionale, furono spazzate via dalla conquista musulmana. Soltanto in Egitto la Chiesa sopravvisse, a volte impercettibilmente, come una minoranza tollerata. Essa non era riuscita a penetrare nel Sahara e oltre, a differenza dell'Islam nei secoli successivi. Prosperò invece in Etiopia e, per molti secoli, nella Nubia. L'espansione verso sud fu sempre, comunque, limitata. Sotto la pressione musulmana il Cristianesimo nubiano scomparve verso il XV secolo, mentre la Chiesa etiopica sopravvisse a stento allo *ǧihād* di Ahmad Grāñ nel XVI secolo.

Dal XVI al XVIII secolo, sotto l'egida del governo coloniale portoghese, si sviluppò un notevole lavoro di evangelizzazione in numerose aree del continente – in alcuni luoghi, soprattutto a Warri, nel Congo e all'interno dell'Angola, con evidente successo. Nel XVII secolo, per esempio, il Regno del Congo appariva profondamente cristiano, grazie all'azione delle missioni dei Cappuccini. Quasi tutto, però, rapidamente scomparve, a causa di vari motivi: la mancanza di avvicendamento regolare dei missionari, le pesanti politiche coloniali, la tratta degli schiavi, l'incapacità di fondare istituzioni veramente indigene. A poco a poco le pratiche cristiane furono assorbite all'interno dell'abbraccio, sostanzialmente tollerante, delle religioni tradizionali e nei primi decenni del XIX secolo erano praticamente del tutto svanite.

A questo punto i primi tentativi dei missionari cattolici furono ripresi da quelli protestanti, sulla spinta del movimento evangelico, della crescita del potere coloniale britannico e delle campagne contro il commercio degli schiavi. L'evento che può considerarsi l'apertura della nuova era fu il ritorno in Africa, nel 1787, di un gruppetto di neri sotto l'egida di un Comitato inglese per l'emancipazione. Furono collocati nella Sierra Leone, nelle vicinanze dell'odierna Freetown. Rafforzati da altri insediamenti, fecero della Sierra Leone la centrale dell'Anglicanesimo e del Metodismo. Il Fourah Bay College, fondato a Freetown dalla Church Missionary Society nel 1827, fu il primo a istituire corsi di studi universitari nell'Africa nera. La Sierra Leone divenne

nel XIX secolo il punto di partenza per lo sviluppo di una rete di comunità cristiane lungo le coste dell'Africa occidentale, di lingua e spesso di nome inglese, sicure di sé e di cultura urbana. Il loro rappresentante più importante fu Samuel Ajayi Crowther (1809?-1891), di stirpe yoruba e vescovo anglicano nella Nigeria. Questo Cristianesimo creolo (di lingua krio) espresse a gran voce un'autonoma identità cristiana africana, ma non si fuse facilmente con le popolazioni rurali e la Sierra Leone rimase, in ultima analisi, uno dei Paesi meno cristianizzati in tutta l'Africa. Una comunità cristiana nera simile a questa – ma meno elitaria e attiva, anche se più diffusa nelle campagne – si stava sviluppando nello stesso periodo nel Sudafrica, specialmente fra gli Xhosa. Il ministro presbiteriano Tiyo Soga (1829-1871), autore di inni sacri e traduttore della Bibbia, potrebbe essere paragonato a Crowther.

Altrove, invece, l'iniziativa missionaria fu per molto tempo nelle mani dei missionari bianchi. La loro età dell'oro fu la seconda metà del XIX secolo, in cui spiccò sopra tutti il brillante, irrequieto e atipico spirito di David Livingstone (1813-1873). Henry Venn, segretario della Church Missionary Society dal 1841 al 1872 e responsabile della nomina di Crowther, portò a piena maturità il pensiero missionario protestante. Lo stesso fecero in campo cattolico il cardinale Charles Lavigerie, fondatore della Società dei Missionari d'Africa detti «Padri bianchi» (1868) e il vescovo Melchior de Marion Brésillac, fondatore della Società delle Missioni Africane (SMA, 1856).

A partire dagli anni '70 del XIX secolo si assistette a un notevole aumento sia nel numero sia nella qualità educativa dei missionari. Eppure per molti anni l'effetto della nuova ondata missionaria non sembrò più efficace delle precedenti. La nuova generazione di missionari sulla costa occidentale finì per scontrarsi in modo maldestro e rovinoso con il vescovo Crowther e con i credenti della Sierra Leone. Il lascito più significativo di questo periodo fu l'inizio dell'attività di traduzione della Bibbia nelle lingue africane, che si sarebbe dimostrato in seguito il vero fondamento del Cristianesimo in Africa. Missionari come Robert Moffat (1795-1883), la cui attività si svolse soprattutto a Kuruman, nel Sudafrica, furono spesso troppo privi di immaginazione, litigiosi e in sostanza fallimentari per quanto riguarda le conversioni, ma in compenso esperti linguisti, capaci di mettere le Sacre Scritture a disposizione di un grande numero di giovani africani capaci di leggere. La predicazione dei missionari si dimostrò raramente convincente, talora addirittura incomprensibile (a parte presso i domestici e gli schiavi liberati che lavoravano nelle abitazioni degli Europei, più o meno obbligati), anche se la Bibbia, con i suoi numerosi riferimenti storici, le prescrizioni giuridiche e il suo profondo mistero, sembrava offrire una visione attraente, in qualche modo addirittura più adatta all'Africa tradizionale che all'Europa del XIX secolo.

All'inizio del XX secolo si stava chiaramente avviando un ampio movimento verso la conversione cristiana fra parecchie popolazioni africane: oltre ai Krio (creoli) della Sierra Leone e agli Xhosa, fra gli Yoruba, gli Igbo e altre popolazioni dell'Africa occidentale costiera; fra i Kongo (che ritornavano a un'antica fedeltà) e gli Ngwato a sud; fra i Ganda a oriente (dopo il grande numero di martiri del 1886 sotto il regno di Mwanga). Gli Ngwato e i Ganda costituivano, e rimasero, un'eccezione, in quanto vivevano nell'entroterra. La situazione religiosa del continente, comunque, stava cambiando radicalmente.

Il periodo coloniale. Verso la fine del XIX secolo l'Africa venne spartita fra le potenze europee e, per qualche tempo, le sorti del Cristianesimo nel continente furono legate ai rapporti fra i colonizzatori e le loro colonie. Le amministrazioni europee favorirono senza dubbio in vari modi l'attività missionaria, così come i missionari sostennero e facilitarono l'occupazione coloniale, tanto che, in molti casi, il Cristianesimo e l'occupazione coloniale appaiono come i due lati della stessa moneta. L'anticolonialismo dei nostri giorni ha spesso condannato il Cristianesimo africano, non del tutto a torto, come complice del colonialismo. Ma se il legame fra i due fu spesso stretto in modo addirittura malsano, è anche vero che la conquista coloniale non aveva assolutamente bisogno del Cristianesimo – anzi molti colonialisti avrebbero preferito l'islamizzazione. L'Impero britannico, in particolare, aveva imparato dalla sua esperienza negativa in India, quando aveva inutilmente tentato di evangelizzare i suoi sudditi, mentre i governi francesi del tempo erano genericamente anticlericali. In qualche occasione i missionari protestarono contro il modo di procedere coloniale nei riguardi dei diritti degli indigeni: fecero molto, per esempio, per rivelare le atrocità commesse nello Stato Libero del Congo. In certe zone alcune organizzazioni missionarie (specialmente la Free Church of Scotland a Lovedale nel Sudafrica e a Livingstonia nel Malawi) cominciarono a organizzare l'istruzione elementare per gli Africani, istruzione che le amministrazioni coloniali giudicavano superflua e addirittura pericolosa e che, di fatto, servì da culla al nazionalismo dei tempi più recenti. Tutto sommato, i missionari parteciparono soltanto marginalmente alle prime attività coloniali. Verso il 1914, anche se l'Africa era ormai coperta da una fitta rete di missioni – spesso divise tra loro da aspre rivalità (specialmente tra Cattolici e Protestanti) – l'effetto globale, a parte poche aree, sembra da considerare di fatto trascurabile.

Ciò nonostante, in moltissime zone diverse aveva cominciato a verificarsi una trasformazione religiosa di enorme portata. I principali veicoli furono la presenza di scuole nei singoli villaggi, l'attività dei catechisti e la Bibbia in lingua locale. Le esigenze del colonialismo, la pressione della modernità e la grande vitalità e adattabilità delle popolazioni africane contribuirono, d'altro canto, a produrre un improvviso e diffuso desiderio di cultura occidentale elementare. Nessuno, a parte appunto le missioni, rispose a questa richiesta, che tra l'altro i missionari vedevano come la mano di Dio. Dovunque, quindi, sorsero piccole scuole di villaggio, in cui si leggevano anche brani della Bibbia. La seconda tappa, naturalmente, fu il battesimo. Ma rispetto alla richiesta, i missionari erano pochi e tutt'altro che mobili. La persona che poteva davvero fare fronte alla situazione era piuttosto il catechista – rappresentante insieme del Cristianesimo e della modernità, con esperienza limitata alla realtà del villaggio, scarsamente preparato e altrettanto scarsamente pagato.

Oltre ai catechisti, nominati ufficialmente dalle Chiese, vi erano migliaia di altri evangelizzatori autoproclamati – minatori, bottegai, lavoratori itineranti – che diffondevano con grande entusiasmo gli elementi fondamentali della vita cristiana: letture della Bibbia, canti di inni e, persino, occasioni di incontro come partite di calcio. Tutto ciò accadeva in luoghi quasi sempre fuori dal controllo dei missionari. La scuola e il catechista erano, in termini profani, gli agenti di un nuovo ordine economico e sociale, mentre in termini religiosi erano gli agenti di una nuova coscienza religiosa nutrita dalla Bibbia e di un nuovo senso della comunità.

La struttura istituzionale e le statistiche ufficiali delle Chiese principali furono piuttosto lente nell'assorbire questo flusso sotterraneo. Molte Chiese imposero lunghi periodi di catecumenato prima del battesimo, proprio per evitare gli eccessi di sincretismo che avevano caratterizzato le epoche precedenti. Queste richieste, insieme ad alcune troppo rigide regole di comportamento (monogamia, astinenza dall'alcol, abbigliamento appropriato), fecero sì che moltissime persone, che in qualche modo già si consideravano cristiane, non fossero accettate ufficialmente come membri della Chiesa. Ancora più rigorosa fu la preparazione al sacramento dell'ordine. Nel 1939 la nomina del vescovo Joseph Kiwanuka a vicario apostolico della Chiesa cattolica a Masaka, Uganda, fu del tutto eccezionale. Estremamente ridotto, infatti, fu il numero dei sacerdoti ordinati prima del 1950 nella maggior parte dei Paesi e delle Chiese. Fin quasi all'indipendenza (che giunse per la maggior parte dell'Africa nera intorno al 1960), il Cristianesimo ufficiale era controllato da missionari bianchi, che operavano da un numero limitato di grandi e articolati centri missionari – piccole città confessionali spesso da loro stessi fondate e governate. Queste sedi delle missioni erano di reale importanza perché contenevano scuole e ospedali, ma anche perché costituivano il centro amministrativo e simbolico per la più ampia rete del Cristianesimo rurale. Le loro strutture scolastiche garantivano che le masse, e in prospettiva le future *élite*, fossero nello stesso momento istruite ed evangelizzate. Gran parte della nuova classe dirigente africana, che gestì i primi decenni dell'indipendenza, infatti, proviene da queste scuole. Anche quando hanno manifestato atteggiamenti critici nei confronti dei missionari e delle Chiese, questi politici africani non hanno in genere mancato di esprimere gratitudine per il loro contributo all'istruzione secondaria.

Tuttavia il ruolo reale (più che simbolico) della missione e dei missionari che vi lavoravano (fungendo sempre più da amministratori), è di secondaria importanza per capire l'evoluzione diffusa, rapida e generalmente non progettata del Cristianesimo nell'Africa moderna. I due livelli potevano venire facilmente in contrasto: la correttezza del Cristianesimo popolare, infatti, lasciava inevitabilmente molto a desiderare dal punto di vista dell'ortodossia. Era accettabile un catechista, per quanto zelante, ancora poligamo? Si può ammettere che Dio si rivolga ai suoi nuovi fedeli attraverso i sogni e le visioni? Si possono spiegare e combattere le malattie dei cristiani con gli strumenti della stregoneria? A queste domande i missionari solitamente rispondevano negativamente. Invece i fedeli africani spesso non ne erano convinti e a partire dalla fine del XIX secolo cominciò a sorgere una moltitudine di Chiese indipendenti, prima nel Sudafrica e in Nigeria, poi in molte parti del continente dove la presenza missionaria era già notevole.

Le Chiese indipendenti. Il movimento delle Chiese indipendenti si presentò in due forme diverse. La prima diede vita a quelle che furono dette Chiese «africane» in Nigeria e Chiese «etiopiche» in Sudafrica. I primi esempi furono la United Native African Church, fondata a Lagos nel 1891, e la Ethiopian Church, fondata a Pretoria nel 1892. Si tratta essenzialmente di casi di scismi: i membri a pieno titolo di una Chiesa organizzata, spesso anche i membri del clero, si separarono dal corpo missionario a causa di discordanze sulle scelte nella organizzazione locale, oppure sulle simpatie nazionalistiche, sulle prospettive culturali o sull'accettazione dei poligami nella comunità cristiana. Queste Chiese sorsero soprattutto dai Metodisti, dai Battisti e dai Presbiteriani, oppure da missioni della Chiesa bassa anglicana, ma raramente dai Luterani, dalla Chiesa alta anglicana e dai Cattolici. Le nuove Chiese indipendenti quasi sempre conservarono una sostanziale continuità nella dottrina, nella liturgia e nell'ordine della Chiesa

dalla quale si erano separate. Si realizzò una biforcazione assai simile a quella che caratterizzò il Protestantesimo del XIX secolo sia in Gran Bretagna sia negli Stati Uniti.

Chiese di questo tipo, di origine africana, sorsero rapidamente in molte parti del continente e continuarono a nascere lungo tutto il XX secolo. A partire dagli anni '20, tuttavia, hanno cominciato a diffondersi largamente anche le Chiese profetiche e terapeutiche, che furono genericamente classificate come «sioniste» (dal monte Sion) in Sudafrica, mentre in Nigeria sono per lo più chiamate «Aladura» o Chiese oranti. Queste organizzazioni derivavano generalmente dall'attività di un profeta, pur presentando influssi dai gruppi sionisti americani ed europei e dai Pentecostali (per esempio la Christian Catholic Apostolic Church, che ha il suo centro a Zion City vicino a Chicago, fondata nel 1896 da John Alexander Dowie). Questi legami, così com'erano, furono ben presto abbandonati. L'adozione dell'aggettivo «etiopico», per esempio, non aveva alcun significato amministrativo o dottrinale. Era semplicemente simbolico e suggestivo, con il suo richiamo biblico (*Salmi* 68,31; *Atti degli Apostoli* 8,27) e con il riferimento a quella parte dell'Africa nera che era cristiana da secoli e che ancora conservava la sua indipendenza politica ed ecclesiastica (la vittoria militare dell'Etiopia sugli invasori italiani ad Adua, nel 1896, aveva fatto fremere d'entusiasmo tutto il continente). Anche il nome «Sion» suonava semplicemente come il simbolo dell'imminente rinnovamento della città santa di Dio, come era detto, per esempio, nei *Salmi* 122-134.

Le Chiese sioniste e oranti dell'Africa erano molto più innovatrici di quelle etiopiche: la loro preoccupazione era la cura delle malattie piuttosto che l'istruzione scolastica (in realtà erano spesso contrarie all'istruzione occidentale). Si svilupparono più velocemente e i loro fedeli erano in genere assai più poveri. In alcune zone (ma questo non è il caso della Nigeria) potevano essere considerate l'espressione tipica della religione dei più derelitti. All'inizio dipendevano soprattutto dal prestigio personale dei loro fondatori profetici e spesso la loro guida passava, come un'eredità, ai familiari dei fondatori, anche se almeno altrettanto forte era la tendenza a scindersi per formare gruppi separati. La principale preoccupazione profana di queste Chiese era senza dubbio quella di fornire cure mediche, ma all'interno di ciascuna di esse si andava notevolmente differenziando l'equilibrio fra le cure mediche, l'evangelizzazione e l'attrattiva di una comunità pienamente religiosa, capace di offrire una vita liturgica complessa, incentrata su una «città sacra», una Sion tutta per loro.

Il primo dei maggiori profeti africani del XX secolo fu il liberiano William Wade Harris, insegnante di etnia grebo e di formazione metodista ed episcopale. Durante un periodo trascorso in carcere, nel 1914, ebbe la visione dell'angelo Gabriele che gli ordinava di farsi predicatore del Vangelo come Giovanni Battista. Nei mesi seguenti la sua predicazione itinerante nella Costa d'Avorio meridionale e nel Ghana fruttò decine di migliaia di battesimi che trasformarono per sempre il carattere religioso delle regioni da lui percorse. L'effetto decisivo fu pienamente riconosciuto sia dai missionari sia dalle autorità coloniali. Harris aveva abbandonato i modi europei, le scarpe e i pantaloni, e aveva anche rinunciato a qualunque collegamento con una Chiesa particolare. Predicava un Cristianesimo monoteista molto semplice, scacciava i demoni, portava la Bibbia dovunque andasse e battezzava tutti coloro che ripudiavano e distruggevano i loro «feticci» pagani. Harris insisteva sull'osservanza della domenica e dei dieci comandamenti, ma non sulla monogamia. Non fondò alcuna Chiesa e molte migliaia dei suoi convertiti divennero cattolici o metodisti. Lasciò invece «dodici apostoli» nei villaggi da lui convertiti, e da queste comunità nacque in seguito la Chiesa harrista (Harrist Church). [Vedi *HARRIS, WILLIAM WADE*].

Più o meno nello stesso periodo un catechista anglicano, Garrick Braide, condusse una missione simile nel delta del Niger. Negli anni '20 alcuni profeti della Chiesa Aladura (Moses Orimolade, Abiodun Akinsowon, Joseph Babalola e altri) erano predicatori, guaritori e distruggevano i «feticci» nelle regioni abitate dagli Yoruba nella Nigeria occidentale. Nel 1921 per alcuni mesi Simon Kimbangu (1889?-1951), di formazione battista, creò un imponente movimento profetico nella regione del corso inferiore del fiume Congo, a occidente di Kinshasa. Quasi contemporaneamente, agivano nello stesso modo Isaiah Shembe nello Zululand, Ignatius Lekganyane nel Transvaal settentrionale e Samuel Mutendi in Rhodesia (l'odierno Zimbabwe). Negli anni '30 John (Johane) Maranke e Johane Masowe ripeterono in Rhodesia la missione di Giovanni Battista (ed entrambi ne assunsero il nome dopo la loro vocazione). Negli anni '50 fu la volta di Alice Lenshina (Mulenga) nello Zambia. E ve ne furono molti altri. [Vedi *KIMBANGU, SIMON*; *LENSHINA, ALICE*; *MARANKE, JOHN*; *SHEMBE, ISAIAH*].

I più importanti profeti di questo tipo erano spesso circondati e seguiti da decine di profeti minori. Non si può individuare un'unica tipologia del fenomeno profetico nell'Africa contemporanea, ma si possono ricavare alcune considerazioni generali. Bisogna in primo luogo distinguere fra l'attività dei profeti, specialmente nel loro periodo iniziale, e le Chiese sempre più istituzionalizzate che in genere, ma non sempre, ne risultava-

no. La Chiesa, che in genere non era affatto nelle intenzioni del profeta, nasceva come conseguenza, da un lato, del bisogno di una nuova comunità che si occupasse dei seguaci del profeta e, dall'altro, dell'incapacità delle Chiese esistenti di occuparsi del profeta e dei suoi fedeli. Almeno all'inizio, i profeti menzionati in precedenza probabilmente non pensavano di fare alcunché di diverso rispetto ai tanti predicatori del Vangelo di colore che lavoravano per le Chiese missionarie o rispetto agli stessi missionari bianchi. È probabile che prendessero la Bibbia in senso più letterale dei primi missionari bianchi, ma non va sottovalutato il carattere profetico di molti dei primi missionari, la cui attività era caratterizzata da lunghe peregrinazioni, dalle preghiere per la pioggia, dalla capacità di guarire e da altri misteriosi e singolari poteri. La vocazione profetica derivava dal semplice influsso della Bibbia e dei missionari su persone dotate di immaginazione straordinariamente viva. Per i neoconvertiti, che non conoscevano altra letteratura, la Bibbia doveva apparire dotata di una immediatezza e di una applicabilità che pochi dei missionari, anche i più fondamentalisti, sapevano apprezzare. La materia prima di questo strano libro, tradotto nella loro lingua e presentato come dotato di una autorità assoluta, sembrava essere costituita soprattutto da visioni, sogni e guarigioni miracolose: tutto ciò divenne l'essenza del primo Cristianesimo profetico africano, mentre non lo era affatto del Cristianesimo dei missionari.

In molte regioni sembra si sentisse il bisogno di movimenti di questo tipo, che ci fosse o meno una figura carismatica di riferimento. Proprio nel periodo in cui Harris faceva tanti proseliti in Costa d'Avorio, un simile movimento di conversione di notevoli proporzioni si andava formando, nel distretto di Usoko sulla costa della Nigeria, senza l'intervento di nessun predicatore, né bianco né nero. Questi movimenti potevano da un lato portare grandi masse ad aderire a una Chiesa storica, oppure potevano condurre, nella direzione opposta, all'esplosione di pretese di indipendenza. Dai maggiori profeti si originarono sempre Chiese di notevole importanza: la Chiesa harrista, la Chiesa di Gesù Cristo sulla Terra del profeta Simon Kimbangu, l'Eterno Ordine Sacro dei Cherubini e Serafini di Orimolade, il VaHosanna di Masowe, la Chiesa Battista di Nazareth (amaNazaretha) di Shembe, la Lumpa di Lenshina. Molte ebbero come centro una città santa – una Sion o una Nuova Gerusalemme – in cui il fondatore aveva vissuto ed era stato in seguito sepolto, nella quale accorrevano i malati per guarire e i fedeli per il pellegrinaggio e la liturgia. Nkamba per Kimbangu, Ekuphakameni per Shembe, Kasomo per Lenshina ne sono solo alcuni esempi. Con il passare del tempo, tuttavia, con la seconda o terza generazione, molte delle Chiese originariamente profetiche o sioniste si trasformarono lentamente in strutture amministrative, di tipo «etiopico»: le cure spirituali furono eccessivamente formalizzate e alla fine, spesso, scomparvero del tutto, le scuole divennero ingombranti. Un chiaro esempio è la Chiesa kimbanguista. È anche vero che accadde anche il contrario: molte Chiese, all'origine «etiopiche» e piuttosto occidentali nella forma, si trasformarono in seguito in istituzioni di tipo profetico e terapeutico.

Il fenomeno delle Chiese indipendenti in Africa è, quindi, una risposta molto variegata insieme alle Scritture e alla particolare esperienza del Cristianesimo missionario. È anche, in modo maggiore o minore, una continuazione delle forme religiose e di organizzazione sociale della tradizione africana. Il Cristianesimo africano di oggi è l'erede delle religioni etniche africane, ma anche, in misura altrettanto importante, del movimento missionario del XIX secolo, e non vanno affatto sottovalutate le complicazioni e le varietà di tale relazione. Tra le religioni tradizionali africane e il Cristianesimo tradizionale (specialmente nelle sue forme cattoliche) si realizzò di fatto un'armonia maggiore di quanto a suo tempo riconoscevano i missionari. Il dio supremo delle religioni africane – Nzambi, Mulungu, Leza, Mwari, Katonda o qualsiasi altro fosse il suo nome – aveva attributi assai simili a quelli del Dio della tradizione biblica, anche se il culto degli antenati lo faceva spesso sembrare, specialmente all'osservatore estraneo, eccessivamente remoto. Il teismo cristiano si sovrappose abbastanza facilmente al teismo tradizionale. Neppure la legge morale fu davvero terreno di scontro, a differenza di quanto spesso i missionari pensavano (con l'eccezione della pratica della poligamia).

Il punto fondamentale di contrasto fu, e lo è ancora oggi, la venerazione degli spiriti degli antenati e i molti riti – domestici, agricoli e collettivi – che prevedevano l'invocazione di tali spiriti. I missionari condannavano la partecipazione a tutti questi riti e la maggior parte delle Chiese continuano a condannarli ufficialmente, ma la maggioranza dei cristiani ritorna probabilmente al tradizionalismo almeno in queste occasioni. Gran parte delle Chiese indipendenti si oppone a queste pratiche al pari delle Chiese missionarie. Anzi, mentre queste ultime (specialmente la Chiesa cattolica) con l'andare del tempo hanno avuto la tendenza a essere piuttosto accomodanti, le prime hanno in genere conservato l'inflessibilità tipica dei missionari del XIX secolo.

Il caso è diverso per quanto riguarda altri aspetti della cultura tradizionale. Su molti punti l'Antico Testamento e le tradizioni africane finirono per apparire in qualche modo alleati contro il Nuovo Testamento e la Chiesa missionaria: per esempio sulle proibizioni alimentari. Quando questo genere di proibizioni è ripreso

da una Chiesa indipendente non è mai chiaro se si tratta di un esempio di conservazione della cultura tradizionale oppure di un caso di radicalismo ebraico. Un altro esempio è la poligamia: alcune Chiese indipendenti si sono opposte all'insistenza missionaria sulla monogamia invocando appunto la testimonianza dell'Antico Testamento. Ma non va dimenticato, comunque, che altre Chiese (come la Chiesa kimbanguista e le Chiese di Lumpa) hanno condannato la poligamia senza riserve.

Il punto più delicato è stato probabilmente quello relativo alla stregoneria. In tutta l'Africa – presso alcune popolazioni più che presso altre – le malattie, la morte e la sventura erano e sono ancora oggi spiegate in relazioni alle attività stregonesche. Il guaritore tradizionale (*nganga* nella maggior parte delle lingue bantu) era colui che riusciva a scoprire e combattere il maleficio stregonesco. I missionari naturalmente non credevano nella stregoneria (conformandosi, peraltro, alle leggi coloniali) e combattevano la medicina tradizionale con le pratiche «scientifiche» occidentali. Per i missionari la differenza fra la medicina occidentale e quella dello *nganga* era chiara, ma non lo era altrettanto per gli Africani. Alcune Chiese indipendenti hanno in realtà rifiutato entrambi i tipi di medicina, in favore della guarigione per mezzo della fede; altre hanno interpretato la malattia come conseguenza dell'attività stregonesca ma, concentrandosi soprattutto sulla guarigione, si sono di fatto accostati ai tipici movimenti di lotta alla stregoneria. In questi casi il profeta appare notevolmente simile allo *nganga* tradizionale, anche se a parole condanna questa figura. Lo Spirito Santo che viene spesso invocato dal profeta nella sua guerra contro la stregoneria non sembra poi molto diverso dallo spirito attraverso il quale opera lo *nganga*.

Alcune Chiese indipendenti, dunque, mostrano un certo grado di fusione fra Cristianesimo e religione tradizionale africana, ma non si può mai generalizzare quando si deve stabilire quale delle due forme religiose finisca per dominare controllando questa sintesi. In alcune delle Chiese più importanti sembra prevalere il Cristianesimo ortodosso, mentre in generale nei gruppi minori prevale la tradizione africana. Entrambe le tradizioni religiose si sono dimostrate naturalmente accoglienti, sia in tempi recenti che nel passato, per cui è ben possibile che alcuni elementi del pensiero, del vocabolario e della pratica cristiana siano stati assorbiti da forme di religione non cristiane, così come è altrettanto possibile che elementi della religione tradizionale siano sopravvissuti, a volte senza fratture, nell'esperienza di cristiani credenti e praticanti. Sotto questo aspetto le Chiese indipendenti non costituiscono una categoria speciale. Semplicemente vi si notano, grazie ai molti studi condotti recentemente, alcune caratteristiche che sono egualmente presenti in tutte le maggiori Chiese africane. Non dobbiamo mai dimenticare, infatti, che più dei quattro quinti dei cristiani dell'Africa non appartengono alle Chiese indipendenti, ma alle Chiese fondate dai missionari. Le prime raccolgono un terzo dei cristiani neri del Sudafrica e hanno moltissimi aderenti nella Nigeria meridionale, nel Ghana meridionale e nel Kenya centrale, ma in alcuni Paesi, come per esempio Uganda e Tanzania, sono quasi completamente assenti, mentre in quasi tutti gli altri Paesi arrivano a percentuali inferiori al 10% dell'intera comunità cristiana.

Le Chiese tradizionali. Nel suo insieme il Cristianesimo africano è una realtà straordinariamente complessa, un campo in cui migliaia di fiori possono sbocciare. Oltre alle Chiese indipendenti, tutte le principali tradizioni e denominazioni europee e americane sono ben rappresentate in uno o nell'altro Paese. Gli Anglicani sono ben presenti sia nelle regioni che facevano parte dell'Impero britannico, sia in Ruanda e in Burundi, ma sono particolarmente numerosi in Nigeria, Uganda, Kenya e Sudafrica; i Metodisti sono numerosi in Nigeria, Ghana, Sudafrica, Zimbabwe e nella Repubblica Democratica del Congo; i Presbiteriani in Kenya e Malawi; i Battisti nella Repubblica Democratica del Congo e in Liberia; la Chiesa Riformata olandese nel Sudafrica; i Luterani in Tanzania e Namibia; la Chiesa del Nazareno nello Swaziland. E questo elenco è ben lungi da essere completo. Nello Zambia la Chiesa Unita dello Zambia nacque nel 1965, lo stesso anno dell'indipendenza politica del Paese, con l'approvazione del presidente Kenneth Kaunda. Essa raccoglieva insieme Presbiteriani, Congregazionalisti e Metodisti, ma unioni di questo genere non sempre si sono rivelate felici. Le relazioni ecumeniche sono state in genere buone, ma il desiderio di mantenere la propria autonoma identità ecclesiastica – sia nel caso di Chiese di origine missionaria, sia di Chiese indipendenti – è rimasto sempre molto forte.

Il secolo XIX fu soprattutto il periodo delle missioni protestanti: ancora oggi questa predominanza si riflette nella miriade delle Chiese africane. Nel XX secolo, invece, si è diffusa con grande successo la Chiesa cattolica. Il lavoro capillare e sistematico delle organizzazioni missionarie cattoliche di sacerdoti, monaci e suore è stato di gran lunga più efficace di quello protestante. Attualmente la Chiesa cattolica non è soltanto la Chiesa della maggior parte dei cristiani nelle aree dove già da tempo predominava (specialmente quelle di lingua francese e portoghese), come la Repubblica Democratica del Congo, il Togo, il Ruanda e il Burundi, ma è diventata quella con più fedeli in quasi tutti gli Stati dell'Africa (la Na-

mibia, dove predomina il Luteranesimo, è forse – a parte l'Etiopia – l'eccezione più significativa).

La maggior parte delle Chiese più importanti sono guidate da una gerarchia (vescovi e ministri di alto grado) completamente nera, ma quasi tutte soffrono di carenza di vocazioni, nonché, spesso, di difficoltà economiche. Il problema è particolarmente grave per la Chiesa cattolica, che conserva la sua rigida regola del celibato ecclesiastico. Vi sono ormai alcune centinaia di vescovi e quattordici cardinali neri (il primo fu il tanzaniano Laurean Rugambwa, vescovo prima di Bukoba e poi di Dar es Salaam). In alcune zone, come nelle diocesi degli Igbo in Nigeria, nell'Uganda meridionale e in alcune parti della Tanzania, vi sono migliaia di sacerdoti neri. Ma altrove, come si diceva, la scarsità delle vocazioni è preoccupante.

Ancora piuttosto grande è in Africa il numero dei missionari cattolici, che peraltro sta rapidamente diminuendo in molti Paesi a causa di pressioni politiche e della scarsità delle vocazioni missionarie anche in quelle Nazioni europee che in passato l'attività missionaria in Africa avevano iniziato. Per contro il numero dei cristiani in Africa va costantemente crescendo dai tempi dell'indipendenza politica, anche più che nell'epoca coloniale. La tipica comunità cristiana dell'Africa rurale manca spesso del sacerdote ed è guidata, come già nel passato, da un catechista o da una commissione di anziani del villaggio. Il sacramento caratteristico del Cristianesimo africano sembra essere ancora il battesimo, piuttosto che l'eucaristia.

La teologia africana. La teologia propriamente africana, nei suoi caratteri formali, è stata spesso troppo distante dalla tipica realtà di villaggio. I suoi protagonisti sono stati soprattutto professori universitari di Kinshasa, Yaoundé, Ibadan, Legon e Makerere; tra i suoi argomenti preferiti rimane naturalmente il rapporto fra religione tradizionale e Cristianesimo. I suoi principali rappresentanti sono Harry Sawyerr (Sierra Leone), John Mbiti (Kenya), Bọlaji Idowu (Nigeria), John S. Pobee (Ghana) e Ngindu Mushete (Repubblica Democratica del Congo). Il loro apporto alla riflessione teologica e scientifica sviluppata a livello mondiale è stato, per la verità, non particolarmente significativo. Nel Sudafrica la teologia ha avuto un carattere meno accademico, sviluppandosi piuttosto come una vera e propria teologia nera, con un orientamento più politico e sociale, e costituendo una sorta di versione locale della teologia della liberazione. [Vedi *POLITICA E RELIGIONE*, vol. 5].

Altrove la teologia africana non ha assunto posizioni politiche, nonostante la pesantissima condizione dell'Africa contemporanea, condizione che a volte ha profondamente influenzato la vita della Chiesa. L'assassinio dell'arcivescovo anglicano Janani Luwum nell'Uganda di Idi Amin e quello del cardinale Bayenda a Brazzaville, due terribili eventi accaduti entrambi nel 1977, sono in qualche modo esemplari di molte altre violenze consimili. Nel Sudafrica la lunga tradizione di critica da parte delle gerarchie ecclesiastiche contro la discriminazione razziale, rappresentata in particolare da Trevor Huddleston, *Naught for Your Comfort*, London 1956 (trad. it. *Segregazione. La barriera del colore nel Sud Africa*, Milano 1958), è oggi portata avanti dal vescovo Desmond Tutu, già segretario del Concilio delle Chiese dell'Africa meridionale e poi vescovo anglicano di Johannesburg.

La forza delle Chiese africane, tuttavia, non va ricercata nel valore formale degli scritti teologici e nelle organizzazioni ecclesiastiche, che sono comunque utili per realizzare contatti internazionali, come l'All Africa Conference of Churches (fondato nel 1963 a Kampala, con segretariato generale a Nairobi e conferenze plenarie ogni sei anni circa). Per il Cristianesimo africano, insomma, teologi e vescovi hanno un'importanza relativa. La crescita del Cristianesimo in Africa è stato soprattutto un fenomeno laico e popolare, un cambiamento della coscienza religiosa di mezzo continente, una risposta alle sollecitazioni delle missioni moderne, della Bibbia in lingua locale, delle pressioni del colonialismo e delle scuole nei villaggi. Il catechista ne rimane la figura principale, gli inni sacri, siano traduzioni di testi europei o creazioni indigene, ne sono la forma espressiva adeguata e il veicolo per la diffusione della conoscenza teologica. Il Cristianesimo africano è in realtà pietistico, piuttosto che politico.

Il futuro del Cristianesimo africano, nonostante la sua grande vitalità, rimane incerto. A settentrione è sempre più duramente contrastato dall'Islam. Altrove crescerà ancora numericamente, ma la sua produzione intellettuale, la sua capacità di fronteggiare la secolarizzazione e il materialismo marxista, la competenza delle sue guide ecclesiastiche e il peso della sua influenza nelle future assemblee del Cristianesimo mondiale sono tutte questioni assai difficili da valutare con ottimismo.

BIBLIOGRAFIA

Ch.P. Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, I-IV, Cambridge 1948-1958, è sotto molti aspetti superato e troppo concentrato sul ruolo dell'attività missionaria, ma accurato, ampio e ancora assai utile. Sulla storia più recente cfr. A. Hastings, *A History of African Christianity, 1950-1975*, Cambridge 1979. Per una buona analisi della storia delle missioni del XIX e degli inizi del XX secolo cfr. J.F. Ade Ajayi, *Christian Missions in Nigeria, 1841-1891*, London 1965; e J. McCracken, *Politics and Christianity in Malawi, 1875-1940*, Cambridge 1977. B. Sundkler, *Ba-*

ra Bukoba, London 1981, è un buon saggio sullo sviluppo della Chiesa luterana a Bukoba, in Tanzania, scritto dal suo vescovo. Ottimi materiali sono contenuti in C.G. Baëta (cur.), *Christianity in Tropical Africa*, Oxford 1968; E. Fasholé-Luke, R. Gray, A. Hastings e G. Tasie (curr.), *Christianity in Independent Africa*, London 1978; T.O. Ranger e J.C. Weller (curr.), *Themes in the Christian History of Central Africa*, Berkeley 1975; O.U. Kalu (cur.), *The History of Christianity in West Africa*, London 1980.

Dell'ampia letteratura sulle Chiese africane indipendenti, segnaliamo B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1948, 1961, che riguarda il Sudafrica ed è ancora fondamentale, sebbene la visione dell'autore sia stata modificata notevolmente nel successivo *Zulu Zion and Some Swazi Zionists*, Oxford 1976; M.L. Daneel, *Old and New in Southern Shona Independent Churches*, I-II, The Hague 1971-1974, l'opera sull'Africa centrale più dettagliata e autorevole; H.W. Turner, *History of an African Independent Church*, I-II, Oxford 1967; e J.D.Y. Peel, *Aladura*, London 1968, che riguardano entrambi l'Africa occidentale.

D.B. Barret, *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi 1968, tenta un bilancio generale valido per l'intero continente forse troppo affrettato, ma tuttavia non trascurabile. J.S. Pobee, *Toward an African Theology*, Nashville 1979, costituisce un'ottima guida per conoscere la riflessione teologica africana, mentre A. Hastings, *Christian Marriage in Africa*, London 1973, riassume i dibattiti su uno degli argomenti più delicati. Indispensabile per l'argomento è «The Journal of Religion in Africa» (1967-).

ADRIAN HASTINGS

DAN FODIO, USUMAN (1168-1232 a partire dall'egira / 1754/55-1817 d.C.), celebre sceicco e maestro dell'Islam dell'etnia dei Fulani (o Fulbe). Lo *shehu* (sceicco in lingua hausa) Usuman dan Fodio nacque nel regno hausa di Gobir, nell'attuale Stato di Sokoto, in Nigeria. Apparteneva a una dinastia di intellettuali e studiosi musulmani del clan dei Torodbe, che si erano stabiliti in quella regione all'incirca dall'854/1450. Costoro occupavano i ruoli prestigiosi di scrivani, maestri e letterati e a lungo operarono per la diffusione del Sunnismo tra gli abitanti di Gobir. Ottennero in questo modo una superficiale conversione all'Islam, senza tuttavia un'adesione profonda, perfino dei membri della famiglia reale. Alla fine del XVIII secolo, in ogni caso, a Gobir erano seguite piuttosto le norme della consuetudine tradizionale che non la *šarī'a* islamica. Si sviluppò così un sentimento di crescente frustrazione tra questi eruditi musulmani, che portò alla nascita di un movimento riformatore islamico. Come suo *leader* venne ben presto riconosciuto, a Gobir e nei regni confinanti, lo *shehu* Usuman.

Dan Fodio dedicò la prima parte della sua vita all'attività di maestro e predicatore dell'Islam a Gobir e nei vicini regni di Zamfara, Katsina e Kebbi. Sembra che inizialmente non avesse alcuna intenzione di realizzare la sua riforma con l'uso della forza, ma in seguito il rifiuto tenace dei governanti e dei cortigiani di Gobir alle sue richieste di una più rigorosa adesione all'Islam provocò attriti e tensioni. Dopo alcuni episodi di violenza, nel 1219/1804 scoppiò il conflitto aperto tra le forze di Gobir e i seguaci dello *shehu*. I riformatori musulmani giudicarono questo conflitto un *ǧihād*, una guerra contro gli infedeli.

Gli scontri ebbero termine nel 1223/1808, quando la dinastia di Gobir crollò e fu sostituita da un governo ispirato alle direttive islamiche e definito dagli stessi riformatori un «califfato» (arabo, *ḫalīfa*). Usuman dan Fodio guidò questo nuovo governo fino alla sua morte, nel 1232/1817, quando gli successe il figlio, Muhammadu Bello. In altre zone dei regni hausa e anche più a sud, come nello Yorubaland e nel Regno dei Nupe, continuarono a lungo altri scontri militari, intesi ancora come *ǧihād*, provocati da vari «portabandiera» (capi militari) dello *shehu*, in pratica fino alle occupazioni coloniali della fine del XIX e dell'inizio del XX secolo.

Dan Fodio non fu soltanto un capo militare, ma anche uno studioso della tradizione araba classica e un poeta. Tra i suoi più celebri lavori in versi va ricordato il panegirico del profeta Muḥammad, *Al-dālīyah (L'Ode che rima in dāl)*, che contribuì a diffondere il culto ṣūfī del profeta e diede origine, nella successiva tradizione hausa, a un particolare genere letterario di panegirico profetico (*madahu*).

Numerosi sono i suoi lavori in prosa, scritti in arabo (cfr. Last, 1967), che combattevano tutte le manifestazioni indigene e non islamiche della cultura hausa – canti, musica, decorazioni, architettura, usanze sociali e così via – e ne proponevano la sostituzione con forme correttamente islamiche. Questi testi influenzarono profondamente e a lungo la società, divulgando le concezioni dell'ordine ṣūfī della Qādirīya, al quale era profondamente legato, specialmente per quanto riguardava il culto degli *awliyā'* (arabo; sing. *walī*, «colui che è vicino» ad Allāh). La fama che circondava il suo personaggio, del resto, derivava in buona parte, appunto, dalla sua reputazione di *walī*.

Le conseguenze politiche immediate del *ǧihād* guida-

to da dan Fodio furono la dissoluzione dei vari principati hausa, fondati sui tradizionali codici consuetudinari trasmessi soltanto oralmente, e la loro sostituzione con il sistema islamico unificato del califfato, governato dalla *šarīʿa*, rivelata e messa per iscritto. Tra le conseguenze culturali e religiose più persistenti, invece, ricordiamo: la sostituzione, sebbene parziale, delle concezioni cosmologiche della tradizione africana con l'architettura celeste di origine islamica; la messa in discussione della relazione ciclica tra vita e morte alla luce del finalismo della dottrina islamica del premio e castigo finale; l'incremento della conoscenza dell'arabo nella società hausa.

Dan Fodio è ancora oggi molto venerato tra i musulmani hausa ed è diventato una sorta di simbolo del loro nazionalismo islamico. Sembrano invece oggi meno enfatizzati che nel passato gli aspetti del suo insegnamento riconducibili alle dottrine dei ṣūfī, forse a causa della maggiore diffusione in Africa occidentale delle dottrine wahhābite.

BIBLIOGRAFIA

Ampia è ormai la bibliografia sul *ǧihād* fulani: cfr. M. Last, *The Sokoto Caliphate*, London 1967. Particolarmente utili sono M. Hiskett (cur. e trad.), *Tazyīn al-waraqāt*, Ibadan 1963, una ricerca sulla vita di Usuman dan Fodio e sul *ǧihād* analizzato dal punto di vista degli stessi riformatori musulmani; M. Hiskett, *The Sword of Truth*, New York 1973, uno studio sulla vita e sull'epoca dello *shehu* sulla base di fonti arabe e hausa; M. Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, New York 1984, che colloca il movimento di riforma fulani nel più ampio contesto dell'Africa occidentale; e infine F.H. el-Masri (cur. e trad.), *Bayān wujūb al-hijrah ʿalā al-ʿibād*, Khartoum-Oxford 1978, che contiene il testo arabo e la traduzione inglese di uno dei maggiori lavori di dan Fodio, con un'eccellente introduzione critica. Della vita e degli scritti dello *shehu* trattano anche numerosi articoli contenuti nelle riviste specializzate: cfr., per qualche indicazione, Hiskett (1973 e 1984) e Last (1967).

MERVYN HISKETT

DINKA. Vedi *NUER E DINKA, RELIGIONE DEGLI.*

DIOLA, RELIGIONE DEI. I Diola sono una popolazione di circa quattrocentomila persone che abitano la pianura costiera, ricca d'acqua, tra i fiumi Gambia e São Domingo del Senegal e della Guinea-Bissau. Sono coltivatori sedentari di risaie, generalmente descritti come un popolo senza Stato, governato dai consigli dei villaggi. Malgrado esista una comune etichetta etnica, i vari sottogruppi di Diola parlano dialetti distinti e le loro credenze religiose e organizzazioni politiche sono diverse.

Negli ultimi due secoli, la storia religiosa dei Diola è stata caratterizzata da una crescente interazione con l'Islam e con il Cristianesimo. Anche se musulmani e cristiani vennero in contatto con i Diola già nel XVI secolo, le conversioni furono rare prima della fine del XIX. Sulla riva settentrionale del fiume Casamance, dove il contatto con l'Islam è stato sia più precoce che più violento, molti Diola hanno abbracciato l'Islam e, in misura minore, il Cristianesimo. Tuttavia queste nuove religioni dovettero attendere, per crescere, che il governo coloniale si rafforzasse e che aumentasse il commercio di arachidi, prima di avere il predominio sulla religione tradizionale. Sulla riva meridionale la grande maggioranza della popolazione resistette all'avanzata dell'Islam e del Cristianesimo fino a dopo la seconda guerra mondiale. Malgrado da allora il Cristianesimo si sia diffuso notevolmente, la religione dei Diola rimane comunque dominante. Ciò si spiega in parte con il fatto che il Sud è sfuggito alle devastazioni delle invasioni mandinka e si è integrato più lentamente nell'economia coloniale. Tuttavia un elemento determinante è stata la capacità della religione della riva meridionale di adattarsi ai rapidi cambiamenti del XIX e XX secolo. Le innovazioni nella struttura dei rituali, la creazione di nuovi culti, l'emergere di profeti diola, hanno tutti contribuito a rendere vitale la religione tradizionale dei Diola. Questo studio si concentrerà sulla religione dei Diola della riva meridionale.

I fedeli della religione diola credono in un dio creatore e in un certo numero di spiriti minori, i cui poteri hanno origine nell'Essere supremo, ma che sono più accessibili per la comunità religiosa. Lo studio del rituale dei Diola indica che l'Essere supremo, conosciuto come Ata-Emit o Emitai, era una divinità elevata e remota, il cui nome raramente si invocava nella preghiera, non aveva altari e non rappresentava una forza morale nella vita della comunità. Gli spiriti minori, conosciuti come *ukine* o *sinaati*, dominano la vita rituale. Esaminando la storia dei vari culti e di altre credenze religiose, si evince chiaramente che Emitai è una forza attiva nella vita dei Diola in quanto creatore di vita, fonte di aiuto spirituale in tempo di crisi e creatore dei vari culti. Il suo nome deriva da *emit*, che significa sia «cielo» che «anno», il che indica una forte relazione con i cieli e con l'ordine dell'anno agricolo. Inoltre, l'espressione *Emitai ehlahl*, che significa «sta piovendo», dimostra il ruolo centrale di Emitai nel fornire la risorsa dell'acqua portatrice di vita.

Emitai è visto come il creatore del mondo, di tutti i suoi abitanti e come la fonte delle conoscenze umane relative all'agricoltura, alla lavorazione del ferro e alle

tecniche di guarigione. Fu lui a stabilire una serie di doveri e proibizioni rispetto ai quali giudica responsabili gli umani. Al momento della morte, Emitai decide se una persona ha vissuto secondo la giusta morale per poter diventare un antenato, oppure se, nel caso l'individuo in questione abbia ignorato le sue proibizioni, diventerà uno spettro errante, oppure, in maniera ambivalente, un abitante di un villaggio in una terra del Sud. Tutti i destini, tuttavia, sono temporanei: i morti alla fine si reincarnano.

Emitai comunica con la gente attraverso sogni e visioni e conferisce ad alcuni il potere di comunicare con lui e con gli spiriti minori. Mentre nel rituale la maggior parte dell'attenzione è rivolta agli spiriti minori, alla fine è Emitai che riceve le preghiere. In tempi di crisi, o quando si pensa di non avere altri mezzi, si prega direttamente Emitai. Ciò avviene specialmente nei periodi di siccità, quando si celebra un rituale chiamato Nyakul Emit. Le celebrazioni si tengono presso gli altari dei villaggi e si offrono preghiere direttamente all'Essere supremo, che recitano: «Ata-Emit, è forse vero che quest'anno il riso avvizzirà nelle risaie? [...] Sarà una tale sfortuna per noi che non avremo la forza di parlare. Dacci acqua, dacci la vita».

Nella religione dei Diola gli spiriti minori aiutano gli individui, le famiglie e le comunità a risolvere specifici problemi ricorrenti e sostengono la comunità religiosa. Vi sono infatti altari associati alla pioggia, alla fertilità delle donne, all'agricoltura, alla caccia, alla pesca, alla guerra, alla lavorazione dei metalli, alla guarigione, al benessere domestico e al consiglio del villaggio. Questi culti furono introdotti in vari modi: si dice che alcuni di essi siano esistiti sin dai tempi dei primi antenati, cioè in un tempo remoto al di là della memoria storica dei Diola. Altri furono importati dai Bainouk, un popolo che è stato sottomesso dai Diola ma che conserva una propria autorità spirituale, in quanto i Bainouk sono stati i primi abitanti della regione. Altri culti sono stati introdotti da persone con poteri spirituali, che erano considerate capaci di arrivare fino a Emitai o di entrare in contatto con gli spiriti attraverso sogni o visioni. Altri culti furono appresi da gruppi vicini dei Diola o da altri popoli della zona. Gli altari relativi a questi culti furono eretti dagli anziani delle comunità esterne, i quali iniziarono anche un gruppo di locali perché diventassero anziani degli altari. Il numero elevato di altari assicura una varietà di modi per risolvere un particolare problema e permette di avere facile accesso all'autorità religiosa. La maggior parte degli individui col tempo diventa anziani degli altari. Gli altari contengono oggetti rituali associati agli spiriti, ma non gli spiriti stessi. Questi oggetti servono a evocare gli spiriti e a fissare l'attenzione dei fedeli.

Se da questa descrizione emerge una continuità nella religione dei Diola a partire dal 1700, è necessario sottolineare, tuttavia, che i disastri ambientali, i cambiamenti politici ed economici e i *leader* profetici hanno tutti influenzato la religione dei Diola. La siccità e le epidemie hanno rappresentato delle sfide spirituali che hanno portato alla formazione di nuovi culti e a cambiamenti nella struttura dei rituali. La partecipazione dei Diola al commercio degli schiavi ha reso la comunità più vulnerabile e ha portato a nuove stratificazioni sociali, ognuna delle quali ha avuto conseguenze sulla religione. Coloro che si arricchirono con i riscatti o la vendita dei prigionieri, spesso investirono la propria ricchezza nell'acquisizione di cariche sacerdotali, facendo così cambiare il ruolo dei sacerdoti e rendendo più difficile l'accesso all'autorità religiosa ai meno fortunati. Nel XVIII secolo, presso i Diola acquistò sempre più importanza una nuova serie di culti incentrati sulla ricchezza dei sacrifici, che permisero ai sacerdoti di guadagnare autorità.

Durante la seconda guerra mondiale, una donna diola di nome Alinesitoué ebbe una serie di visoni di Emitai. Era un periodo di grave siccità, i Francesi imponevano la coscrizione obbligatoria e confiscavano il riso e il bestiame. Alinesitoué rivelò che Emitai le aveva dato una serie di altari che avrebbero aiutato a portare la pioggia, ma i cui rituali dovevano essere aperti a tutti e a tutte, senza distinzione di ricchezza, età o sesso. Ella auspicava una rinnovata partecipazione alla vita della comunità, l'abbattimento delle gerarchie sociali e religiose e la riaffermazione di molte usanze che erano cadute in disuso. Predicava anche affermando che Emitai era profondamente coinvolto nella vita dei Diola e che li avrebbe assistiti se essi avessero seguito la giusta strada. Gli insegnamenti di Alinesitoué permisero ai Diola di fronteggiare la crisi dovuta all'occupazione francese e a una nuova missione cristiana. Essi si integrarono sempre di più e si adattarono ai rapidi cambiamenti del Senegal coloniale e poi indipendente, con il sostegno della propria religione, rimasta vitale.

BIBLIOGRAFIA

Il più importante studio etnografico sui Diola, che tratta ampiamente le questioni religiose, è L.V. Thomas, *Les Diola*, I-II, Dakar 1958. Thomas ha scritto anche numerosi articoli sul rituale diola, sul concetto di morte, di iniziazione, ecc. J.D. Sapir ha scritto alcuni articoli sul pensiero simbolico dei Diola, tra i quali il più importante è *Kujamama. Symbolic Separation among the Diola-Fogny*, in «American Anthropologist», 72 (1970), pp. 1330-48. Sulla relazione tra le credenze religiose e i cambiamenti economici e legislativi, cfr. F.G. Snyder, *Capitalism and Legal Change. An African Transformation*, New York 1981. Un ap-

proccio storico alla religione dei Diola è offerto da J. Girard, *Genèse du pouvoir charismatique en Basse Casamance (Sénégal)*, Dakar 1969, e da R.M. Baum, *Belief and Value Change among the Diola-Esulalu in Eighteenth and Nineteenth Century Senegambia*, Diss. Yale University 1986. Vi sono inoltre due importanti studi sull'influenza dell'Islam presso i Diola: Frances A. Leary, *Islam, Politics and Colonialism. A Political History of Islam in the Casamance Region of Senegal, 1850-1914*, Diss. Northwestern University 1970, e P.A. Mark, *Economic and Religious Change among the Diola of Boulouf (Casamance), 1890-1940*, Diss. Yale University 1976.

ROBERT M. BAUM

DOGON, RELIGIONE DEI. I Dogon abitano la falesia di Bandiagara, nella parte sudoccidentale dell'ansa del fiume Niger, nel Mali. Quest'area è costituita da un altopiano ampio e roccioso che termina, nella parte meridionale, in una falesia lunga duecento chilometri che domina una vasta pianura. I Dogon, che ammontano nel complesso a circa 225.000 individui, sono coltivatori di miglio e di altri cereali e allevatori di piccolo bestiame; a causa della scarsità di sorgenti d'acqua permanenti sull'altopiano e sulla falesia, essi hanno dovuto sfruttare tutte le risorse per loro disponibili. Coltivazioni di cipolle e di pepe e piantagioni di alberi di alto fusto (ficus, baobab) circondano i villaggi, le cui case di argilla si conformano, in modo assai pittoresco, al frastagliato contorno delle rocce.

I Dogon sono ben noti alla letteratura etnografica. A partire dal 1931, infatti, essi sono stati oggetto di numerose pubblicazioni dell'etnologo francese Marcel Griaule (1898-1956) e di altri ricercatori della sua scuola, ma la fama maggiore proviene forse ai Dogon dalla loro maestria artistica nella scultura in legno (maschere, statuette, chiavistelli).

La religione tradizionale dei Dogon è assai ricca e possiede, tra l'altro, un elaborato mito delle origini, la credenza in un dio unico e un complesso culto degli antenati. L'impatto del Cristianesimo sulla loro cultura è stato modesto, mentre l'Islam, alla fine del XX secolo, ha avuto un significativo influsso, senza, tuttavia, distruggere la vitalità delle credenze e delle pratiche religiose di antichissima data.

Il mito della creazione. Il mito delle origini dei Dogon fornisce sia una descrizione della creazione del mondo, sia una fondazione e giustificazione della struttura sociale della popolazione. La creazione del mondo fu opera del dio Amma, il dio unico che è immagine del Padre preesistente a tutte le cose [Vedi *AMMA*], il quale progettò lo schema dell'universo utilizzando duecentosessantasei segni (numero corrispondente ai giorni di gestazione degli uomini). Questo progetto (l'atto preliminare della creazione) corrisponde al pensiero, che «concepisce» prima di agire o di servirsi del linguaggio. Dopo un primo tentativo fallito, dal quale conservò soltanto i quattro elementi (acqua, terra, fuoco e aria), Amma pose nell'«uovo del mondo», la placenta originaria, due coppie di gemelli androgini in forma di pesce (per le popolazioni sudanesi il pesce siluro, *Clarias senegalensis*, rappresenta il feto umano). La loro gestazione dentro l'uovo fu però interrotta da un atto di ribellione: uno dei maschi lasciò prematuramente la «madre» (la placenta), abbandonando la sua controparte femminile e inaugurando in questo modo la nascita di esseri singoli, contro la volontà di Amma che aveva invece previsto soltanto nascite gemellari. Da solo, dunque, questo primo nato discese nello spazio e nella tenebra primordiale, portando con sé un pezzo di placenta che divenne poi la Terra. Ma quando si rese conto della sua solitudine percorse di nuovo lo spazio, cercando di risalire al cielo per raggiungere nuovamente la sua gemella femmina, e andò in cerca di lei persino nelle profondità della terra, compiendo così un atto incestuoso che accentuò quel disordine che egli aveva già introdotto nel mondo quando aveva lasciato la placenta. Il pezzo di placenta marcì e così la morte comparve per la prima volta sulla terra.

Amma pose fine ai comportamenti disordinati di questo primo essere maschile trasformandolo in una volpe, animale che occupa una posizione importantissima nell'ideologia dei Dogon. Questa piccola creatura selvatica, nota più propriamente con il nome scientifico di *Vulpes pallida*, si muove soltanto di notte e non si disseta mai negli stagni vicini ai villaggi e questo, secondo i Dogon, spiega perché la volpe sia stata scelta a simboleggiare il nemico della luce, dell'acqua, della fertilità e della civiltà.

La volpe mitica Yurugu (chiamata anche Ogo) fu condannata a ricercare per l'eternità la sua gemella perduta. Perse, inoltre, la capacità di parlare quando Amma, al quale aveva rubato il linguaggio, la punì tagliandole la lingua (in effetti, le volpi emettono soltanto un verso breve e rotto), ma mantenne la facoltà di predire il futuro «parlando» con le zampe.

Incapace di riportare l'ordine assoluto nel suo universo, Amma cercò di attenuare il disordine che la volpe aveva scatenato e sacrificò Nommo, l'altro gemello maschio che era rimasto nell'uovo. Il corpo smembrato di Nommo purificò i quattro punti cardinali dell'universo e il sangue che ne sgorgò diede origine ai vari corpi celesti, alle piante commestibili e agli animali.

Poi Amma fece esplodere un minuscolo chicco di fonio (*Digitaria exilis*), un tipo di cereale selvatico, nel quale aveva «assemblato» tutti gli elementi della creazione, e i frammenti caddero in un'arca piena di terra

pura (i resti della placenta). In quell'arca Amma depose anche Nommo, che aveva ormai resuscitato, e gli altri suoi «figli», quattro coppie di gemelli dei due sessi che costituiscono gli antenati della razza umana. Amma calò l'arca dall'alto dei cieli mediante una catena di rame; l'arca precipitò sulla terra di Yurugu insieme alla prima pioggia, che andò a formare la prima pozza d'acqua. Anche il sole sorse allora per la prima volta. Nommo andò a vivere nella pozza, mentre gli otto antenati si stanziarono nel luogo in cui erano atterrati. Servendosi della terra pura della loro arca, questi antenati inaugurarono il primo campo coltivato, e da allora l'agricoltura si diffuse in tutta la terra impura di Yurugu (la boscaglia).

Gli antenati inizialmente comunicavano per mezzo di versi e di grugniti, finché uno dei figli di Nommo, il signore dell'acqua, della vita, del linguaggio e della fertilità, non insegnò loro il linguaggio, insieme con l'arte della tessitura. Egli rivelò poi agli antenati altre tecniche fondamentali, come l'agricoltura, la metallurgia, la danza e la musica. In questo modo venne fondata la prima comunità umana, mentre il matrimonio fu introdotto quando gli antenati si scambiarono le sorelle.

La discesa dell'arca equivale alla nascita. Gli antenati dell'umanità che inaugurarono la vita sulla terra possono essere interpretati come neonati che escono dal ventre materno; l'arca è la placenta, la catena è il cordone ombelicale e la pioggia è il liquido amniotico.

I culti e l'organizzazione sociale. I quattro antenati maschi fondarono i quattro maggiori culti religiosi, che costituiscono anche i pilastri dell'organizzazione sociale, poiché tra i Dogon l'ordine sociale non può essere dissociato dalla religione. Il più vecchio degli antenati, Amma Seru («testimone di Amma»), è associato al dio creatore e all'aria (il cielo). Il rappresentante di Amma Seru nella comunità umana è il patriarca della famiglia estesa. La sua residenza, detta «grande casa», è il punto focale della linea di discendenza paterna: in essa è collocato l'altare degli antenati. Questo altare è costituito da ciotole di argilla (depositate ogni qualvolta muore un membro della famiglia), nelle quali il patriarca versa libazioni in onore degli antenati.

Le linee di discendenza paterna si uniscono tra loro a formare un clan totemico, all'interno del quale tutti i membri devono rispettare lo stesso tabu, animale o vegetale. Il clan è guidato da un sacerdote, la cui vocazione si rivela, alla morte del sacerdote precedente, con una serie di *trance* che lo spingono a cercare un oggetto nascosto dai dignitari del clan. Il sacerdote continua poi a essere soggetto a tali *trance*, che lo costringono a errare per la campagna profetizzando: perciò lo si considera posseduto da Nommo. Essendo rappresentante dell'antenato Binu Seru («testimone dei *binu*»), questo sacerdote è responsabile del culto dei *binu*, gli antenati associati con le varie specie animali e vegetali. Secondo i custodi della conoscenza profonda, i *binu* simboleggiano, presi singolarmente, le diverse parti del corpo smembrato di Nommo, mentre tutti insieme rappresentano il corpo resuscitato nella sua interezza. Il culto dei *binu* è associato all'acqua e il rito viene celebrato in santuari le cui facciate sono periodicamente ridecorate con dipinti realizzati con un impasto di miglio molto diluito; ogni trasformazione favorisce uno specifico evento, come l'arrivo delle piogge o la raccolta dei vari cereali.

Il culto di Lébé è dedicato all'antenato Lébé Seru («testimone di Lébé»), che fu riportato in vita, dopo essere morto, in forma di un grande serpente. Questo antenato è associato alla Terra (sia il pianeta che il terreno, ma anche l'archetipo mitico) e alla vegetazione, che periodicamente muore e rinasce. Il suo sacerdote è l'*hogon*, il più anziano della regione, la cui autorità un tempo aveva anche una importanza politica, dal momento che a lui spettava il compito di amministrare la giustizia e controllare i mercati. L'*hogon* celebra, insieme con il sacerdote totemico, la festa della semina (*bulu*) prima dell'arrivo delle piogge e distribuisce alla popolazione i semi di miglio immagazzinati l'anno precedente, che si ritiene contengano l'essenza spirituale di questo cereale. Si dice che il serpente mitico Lébé visiti l'*hogon* ogni notte e ne lecchi il corpo per rivitalizzarlo.

Il quarto antenato, Dyongu Seru («testimone di guarigione»), è caratterizzato da uno statuto piuttosto diverso. Egli fu, infatti, il primo essere umano a morire, a causa della sua disobbedienza di fronte a una proibizione, e il suo culto viene celebrato dalla società delle maschere (che esiste solo sulla falesia e sull'altopiano). La società delle maschere è una associazione esclusivamente maschile, in cui entrano tutti i ragazzi dopo la circoncisione: ciascuno di loro deve intagliare la propria maschera e imparare il linguaggio segreto della società. La danza delle maschere costituisce una parte delle cerimonie funerarie degli uomini. In quanto oggetti legati alla morte, le maschere sono severamente proibite alle donne, che sono invece associate alla fertilità e alle forze della vita, e che possono soltanto osservare le danze da lontano.

La morte e la resurrezione di Dyongu Seru vengono commemorate durante il Sigi, una spettacolare cerimonia che ha luogo ogni sessanta anni e la cui ultima celebrazione durò dal 1967 al 1974. Questa grande festa segna anche, sul piano umano, il rinnovarsi delle generazioni (sessanta anni rappresentano l'arco di tempo medio della vita umana) e, sul piano celeste, la rivoluzione della «stella della *Digitaria exilis*» attorno alla «stella di Sigi», che è Sirio. L'antica conoscenza di questo satellite di Sirio da parte dei Dogon, satellite che gli astronomi scoprirono soltanto in anni recenti, è un mistero che

la scienza non ha ancora chiarito. Nel corso della cerimonia, celebrata da villaggio a villaggio per un periodo di otto anni, gli uomini in fila per uno (ogni generazione è ordinata secondo gruppi d'età) eseguono le loro danze. I loro costumi e i loro accessori si riferiscono sia alla mascolinità, sia alla femminilità: le conchiglie di ciprea che decorano i costumi dei danzatori e il disegno a testa di pesce dei loro copricapi ricamati, per esempio, sono simboli di fertilità, mentre il seggio cerimoniale, sul quale siedono quando bevono la birra rituale, è un simbolo maschile. Un'altra componente importante della cerimonia Sigi è l'erezione della «grande maschera», scolpita in un unico tronco o ceppo d'albero in forma di serpente e che rappresenta l'antenato risorto.

Dyongu Seru è associato al fuoco, alla morte, alla selvatichezza (nel suo ruolo di cacciatore e guaritore), e, di conseguenza, al disordine – connessioni che, a loro volta, collegano questo culto con la volpe mitica Yurugu, la quale, a un livello più mondano, viene commemorata nei riti di divinazione. Gli indovini tracciano sulla sabbia delle griglie a riquadri che simboleggiano le «tavole» sulle quali vengono collocate modeste offerte di cibo che, durante la notte, le piccole volpi vengono a mangiare: la configurazione delle orme lasciate dagli animali vengono poi interpretate come responsi alle domande sul futuro. Yurugu, seppur assai biasimato in quanto fonte di ogni disordine, è rispettato per la sua capacità di predire il futuro, un dono che persino Amma non può sottrargli. In effetti, affrancandosi da tutte le regole con il suo atto di ribellione, Yurugu si è posto al di là del tempo. Egli incarna, in fondo, la libertà individuale, in opposizione alla solidarietà di gruppo che nelle società tradizionali è essenziale per la sopravvivenza: in questo consiste la sua fondamentale ambiguità.

L'universo religioso dei Dogon è popolato anche da varie categorie di spiriti che infestano le lande, gli alberi e i siti abitati: questi spiriti sono il risultato degli incestuosi accoppiamenti di Yurugu con la Terra. Essi rappresentano le forze naturali e i proprietari originari del suolo, con i quali gli uomini devono allearsi per prendere possesso della terra coltivabile. Le offerte presentate a questi spiriti servono a propiziarseli e a rinnovare con loro l'alleanza originaria.

Il linguaggio e l'uomo. L'essere umano è visto come una realtà composta di un corpo e di otto princìpi spirituali, di entrambi i sessi, una realtà animata da una forza vitale (*nyama*). L'ambivalenza della condizione umana (in sé contemporaneamente maschile e femminile), che richiama la norma delle nascite gemellari disposte da Amma e poi distrutte da Yurugu, viene risolta dalle pratiche della circoncisione e della clitoridectomia, che hanno la funzione di liberare i giovani dall'influenza del sesso opposto (localizzato rispettivamente nel prepuzio e nella clitoride) e che svolgono, dunque, una funzione equilibratrice. La morte distrugge il legame che tiene insieme i vari componenti dell'uomo; le cerimonie funerarie assicurano che ciascuno di questi componenti sia ricollocato al suo posto e facilitano il trasferimento della forza vitale dal defunto a un bambino non ancora nato, che inaugurerà il culto per quell'antenato.

Il linguaggio è un elemento fondamentale nel pensiero dei Dogon. La sua «nascita» ha luogo nel corpo, grazie al contributo di tutti gli organi e, così come l'essere umano, anche il linguaggio possiede energia vitale e princìpi spirituali. Tutti e quattro gli elementi fondamentali entrano nella sua composizione, ma l'acqua è la componente più essenziale. In rapporto simbolico con tutti i processi tecnologici, specialmente con l'arte della tessitura (si dice infatti che gli organi della bocca «tessono» i suoni), il linguaggio è insieme creativo (sul piano divino), e apportatore di fertilità (sul piano umano): i rapporti matrimoniali, infatti, hanno successo soltanto se le «parole buone» rendono fertile la donna. Il linguaggio è anche il cemento che tiene insieme tutte le relazioni sociali e facilita l'avanzamento della società, il suo progresso e la sua sopravvivenza.

Se il culto degli antenati e la credenza in Amma dominano le credenze religiose dei Dogon, le figure mitiche che guidano la loro visione del mondo sono piuttosto Nommo e Yurugu: essi incarnano princìpi opposti e complementari (ordine/disordine, vita/morte, umido/secco, fertile/sterile), che si disputano il possesso dell'universo. Questa contesa, costantemente riattualizzata, assicura insieme l'equilibrio e il progresso del mondo.

BIBLIOGRAFIA

La versione più completa e dettagliata del mito delle origini dei Dogon è in M. Griaule e Germaine Dieterlen, *Le Renard pâle*, Paris 1965; una prima versione fu pubblicata nel popolarissimo M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris 1948 (trad. it. *Dio d'acqua. Incontri con Ogotemmeli*, Torino 2002). M. Griaule, *Masques dogons*, Paris 1938, 1994, rimane tuttora l'opera di riferimento per la conoscenza della società delle maschere e delle cerimonie funerarie. Sul linguaggio segreto cfr. M. Leiris, *La Langue secrète des Dogons de Sanga*, Paris 1948. Per quanto riguarda la percezione della persona nella società dei Dogon, cfr. Germaine Dieterlen, *Les Âmes des Dogons*, Paris 1941 (anche se le conoscenze sull'argomento sono nel frattempo assai aumentate). Per una analisi del linguaggio e del suo utilizzo ai diversi livelli di vita sociale, cfr. Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris 1965, 1987 (trad. it. ridotta *Il mondo della parola. Etnologia e linguaggio dei Dogon*, Torino 2004).

[Aggiornamenti bibliografici:

D. Verboven, *A Paxiological Approach to Ritual Analysis. The Sigi of the Dogon*, Gent 1986.

Germaine Dieterlen, *Les Dogon. Notion de personne et mythe de la creation*, Paris 1999.

In italiano segnaliamo:

M. Aime, *Diario dogon*, Torino 2000.

A. Bonifacio, *I Dogon. Maschere e anime verso le stelle*, Roma 2005.

Anna Brizzi, *I Dogon. Una società di agricoltori legata ancora agli antichi miti*, Milano 1979.

P. Coppo, *Negoziare con il male. Stregoneria e controstregoneria dogon*, Torino 2007.

M. Monteleone, *Processo penale e giustizia riparativa nella tradizione dogon (Mali)*, Torino 2008.

Agnes Pataux, *Dogon. Il popolo della falesia*, Milano 2004.

Lelia Pisani, *Bambini Dogon. Nascere e crescere sull'altopiano di Bandiagara*, Roma 2007.

R. Rutigliano, *Le maschere Dogon del Mali*, Genova 1990.

Giovanna Salvioni, *Danze Dogon e Barbara. Il linguaggio simbolico dinamico tra rito, ammaestramento e spettacolo*, Milano 1985.

Pasqualina Scicchitano e V. Togo (curr.), *Favole e miti Dogon*, Bologna 1993.

T. Spini, *Togu na: casa della parola. Struttura di socializzazione della comunità dogon*, Milano 1976].

GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE

E-H

EDO, RELIGIONE DEGLI. Gli Edo vivono in un'area di foresta tropicale nella Nigeria meridionale. La loro lingua appartiene alla famiglia kwa delle lingue del Niger-Congo. Così come i loro vicini Yoruba e Igbo, affini sia linguisticamente che culturalmente, gli Edo sono una popolazione da lungo tempo stanziata in questa regione. Le tradizioni orali raccontano che essi, nel XIII o nel XIV secolo, si unificarono in un Regno potente che, già dal XV secolo, intraprese un'aggressiva politica di espansione militare verso la Nigeria meridionale. Durante questo periodo di conquista, gli Edo entrarono in contatto con gli esploratori portoghesi, che registrarono per la prima volta il nome «Benin», da allora impiegato per riferirsi al Regno (i cui abitanti sono talvolta chiamati «Bini»). Per quattrocento anni il Benin commerciò con il Portogallo e con altre Nazioni europee, fino a che, nel 1897, cadde sotto il dominio coloniale britannico e fu incorporato nel più ampio quadro politico centrato sulla Nigeria. La sua capitale, Benin City, è ora il centro amministrativo dello Stato di Edo, nel Sud della Repubblica federale della Nigeria. Oltre alla capitale vi sono numerosi villaggi, dediti alla coltivazione di prodotti agricoli per uso interno e per l'esportazione.

Nella visione tradizionale degli Edo la realtà è bipartita: esiste un mondo visibile, che è quello dell'ordinaria esperienza umana, e un mondo invisibile degli dei, degli antenati e di altri esseri soprannaturali. Questo mondo di entità spirituali è al contempo un regno concreto, collocato talvolta sotto terra e talvolta laggiù dove cielo e terra si incontrano, e insieme una esistenza parallela, che interagisce costantemente con il mondo materiale. I riti principali della religione degli Edo – preghiere, offerte e sacrifici – vengono celebrati nei punti di incontro tra questi due regni, e cioè nei sacrari domestici e in quelli dei villaggi, oppure ai piedi degli alberi, ai crocevia o sulle sponde dei fiumi.

I due regni vennero creati dall'Essere supremo, Osanobua, che diede origine anche alla struttura spaziotemporale e creò i primi uomini insufflando la forza vitale dentro a immagini di argilla. Osanobua viene descritto come un re che vive in un palazzo dal quale presiede sul mondo degli spiriti, avendo egli delegato la responsabilità del mondo materiale ai suoi figli, gli altri dei del pantheon degli Edo. Il più importante tra i figli di Osanobua è il maggiore, Olokun, signore delle grandi acque, che risiede nel suo palazzo sotto il fiume Ethiope che, secondo gli Edo, è la sorgente di tutte le acque del mondo. Da lì Olokun invia le sue benedizioni che garantiscono salute e fertilità ai suoi fedeli devoti, soprattutto alle donne che desiderano avere bambini. Le mogli di Olokun e i capi sono le divinità dei principali fiumi del regno, che sono venerati localmente dagli abitanti dei vari villaggi.

Il fratello minore di Olokun, Ogun, è la divinità protettrice di tutti coloro che lavorano con i metalli: fonditori, guerrieri, cacciatori e, al giorno d'oggi, autisti. Dal momento che il metallo rende possibile la nascita e la diffusione della civiltà, Ogun è considerato il dio «che apre la via», ossia che rende effettivi i poteri delle altre divinità e degli antenati. Sia Olokun sia Ogun sono tuttora presenti nella vita religiosa degli Edo, mentre altre divinità, come Ogiuwu, il dio della morte, e Obiemwen, la grande Dea madre, non vengono più venerati nella regione. La trasformazione religiosa, tuttavia, non è un fenomeno esclusivamente contemporaneo. Alcune di queste divinità, infatti, come gli dei di origine yoruba

Eṣu, Ṣango e Oronmila, furono introdotti nella religione degli Edo tra XVI e XVIII secolo.

Tutti gli Edo – uomini e donne, giovani e anziani – possono erigere un altare personale a Olokun, a Ogun o anche ad altri dei quando hanno particolari problemi, interessi o richieste. Anche le famiglie, i quartieri e i villaggi hanno templi pubblici destinati al culto di divinità comuni oppure regionali. I professionisti del sacro sono divenuti tali attraverso un apprendistato, oppure in virtù della loro venerabile età, oppure, ancora, in seguito a una chiamata religiosa che si è manifestata nel corso di stati di *trance* ripetuti. I principali ruoli religiosi sono due: il sacerdote o sacerdotessa, e l'adepto di Ọṣun. Si diventa sacerdoti quando si è membri anziani di un villaggio, oppure quando si viene scelti dalla divinità. Compito del sacerdote è quello di officiare le cerimonie, celebrare i sacrifici, guidare i canti e le preghiere e farsi intermediario dei messaggi degli dei che si esprimono attraverso la *trance*. Spesso i sacerdoti hanno conoscenze mediche ma, nella cultura tradizionale degli Edo, il principale esperto di questo settore è lo specialista di Ọṣun. L'adepto di Ọṣun, il cui fine è quello di conoscere i poteri insiti nelle foglie e nelle erbe, sostiene un lungo apprendistato, al termine del quale sarà in grado di individuare, grazie alla divinazione, la causa delle malattie, prescrivere i trattamenti a base di erbe, somministrare veleni e altre ordalie, e soprattutto combattere la causa ultima delle infermità, ossia la stregoneria. Gli Edo credono che la stregoneria sia praticata da persone di intento malvagio, che si servono della loro conoscenza delle erbe per provocare sterilità, malanni e morte prematura. Di notte streghe e stregoni si trasformano in uccelli predatori e si incontrano sugli alberi per tramare a danno delle loro vittime innocenti.

Uomini e donne che hanno vissuto una vita piena e che, da morti, hanno ricevuto una appropriata cerimonia funeraria diventano antenati personali, familiari o del gruppo. Essi risiedono nel mondo degli spiriti, ma mantengono interessi e coinvolgimenti nella vita quotidiana dei loro discendenti. Presso l'altare degli antenati, collocato nella casa dell'uomo più anziano della linea di discendenza parentale, oppure in un luogo particolarc ncl quartiere o nel villaggio, si celebrano sacrifici e preghiere nelle feste prescritte e nei tempi di crisi.

Gli antenati del re del Benin (che è detto *ọba*) sono considerati i protettori dell'intera popolazione e i loro altari sono templi nazionali collocati nel palazzo reale. In quanto discendente di questi antichi re divini e detentore di poteri soprannaturali, lo *ọba* è una figura centrale nella religione degli Edo. Nelle narrazioni cosmogoniche, infatti, egli viene chiamato il «re della terra arida» e costituisce la controparte terrena della grande divinità Olokun, il «re delle acque», il cui regno è la fonte del benessere dello *ọba*. Nel corso dell'anno il re e la sua corte devono presiedere a vari riti pubblici e privati che hanno lo scopo di preservare il benessere e la prosperità dell'intero popolo degli Edo. Nel secolo scorso alcuni Edo, influenzati dall'educazione e dagli insegnamenti delle missioni occidentali, sono diventati cristiani, ma la religione tradizionale, incentrata intorno alla figura dello *ọba*, è tuttora assai florida.

BIBLIOGRAFIA

Per una breve panoramica sulla religione degli Edo cfr. R.E. Bradbury, *The Benin Kingdom and the Edo-Speaking Peoples of South-Western Nigeria*, London 1957, 1964. Per una trattazione approfondita di tematiche specifiche cfr. R.E. Bradbury, *Benin Studies*, (a cura di P. Morton-Williams), London 1973. Per quanto riguarda l'iconografia religiosa cfr. Paula Ben-Amos, *The Art of Benin*, London 1980, 1995; Paula Ben-Amos e O. Omoregie, *Ekpo Ritual in Avbiama Village*, in «African Arts», 2 (1969), pp. 8-13; e della stessa Paula Ben-Amos, *Symbolism in Olokun Mud Art*, in «African Arts», 6 (1973), pp. 28-31; e *Men and Animals in Benin Art*, in «Man», 2 (1976), pp. 243-52.

[Aggiornamenti bibliografici:

Flora Edouwaye S. Kaplan fornisce una panoramica complessiva e il contesto globale riguardo alla religione del Benin in *Some Thoughts on Ideology, Beliefs, and Sacred Kingship among the Edo (Benin) People of Nigeria*, in J.K. Olupona (cur.), *African Spirituality. Forms, Meanings, and Expressions*, New York 2002, e presenta le funzioni dello Oba e dei sacrifici nella religione Benin nel dettaglio in *Understanding Sacrifice and Sanctity in Benin Indigenous Religion. A Case Study*, in J.K. Olupona (cur.), *Beyond Primitivism. Indigenous Religious Traditions and Modernity*, London-New York 2003.

Un'aggiornata classificazione dei linguaggi africani si trova in M. Ruhlen, *A Guide to the World's Languages*, I: *Classification*, Stanford/Cal. 1991 (1987).

Altre fonti di rilievo sono: A. Ekhaguosa, *Iwu, the Body Markings of the Edo People*, Benin City 1986; O. Imoagene, *The Edo and their Neighbours*, Ibadan 1990; T. Momoh, *Edo Culture Group in the Nigerian Polity in Search of Sanity*, Lagos 1996; G.B.L. Oyakhire, *An Edo Civilization. Owan Chieftancy Institution*, Benin City 1997].

PAULA BEN-AMOS

ETIOPIA, RELIGIONI DELL'. L'Etiopia occupa la parte nordorientale del Corno d'Africa ed è popolata da tre principali gruppi etnici. Questi parlano lingue che appartengono ai tre rami delle lingue Afro-asiatiche: quello Cuscitico (per esempio: Agaw, Bilen, Sidama, Oromo), quello Semitico (Amhara, Tigriña, Tigre, Gurage) e quello Nilo-sahariano (Majangir, Berta, Gumuz, Koma). Le suddivisioni linguistiche corrispondono all'incirca alle diverse osservanze religiose. Secoli fa

gli Etiopi che parlavano lingue cuscitiche e semitiche si convertirono al Cristianesimo e all'Islam, ma ancora oggi conservano alcune credenze e pratiche tradizionali. Le osservanze religiose tradizionali delle popolazioni che parlavano lingue nilo-sahariane, invece, sono state fra quelle meno influenzate dal Cristianesimo e dall'Islam. Le tradizioni religiose delle popolazioni cuscitiche, soprattutto quelle degli Agaw, hanno influito profondamente sulle credenze e sulle pratiche degli abitanti dell'Etiopia dell'acrocoro centrale.

Gli Agaw. Gli Agaw abitano gli altopiani centrali e settentrionali della provincia di Gondar e costituiscono il substrato culturale e linguistico degli Amhara e dei Tigrini di lingua semitica. I loro affini più a settentrione, i Bilen, in gran parte islamici, sono sedentari e si occupano di agricoltura, come del resto fa la maggioranza degli Agaw. Tre gruppi di Agaw, i Qemant, i Kwara e i Falasha (questi ultimi chiamati a volte Ebrei dell'Etiopia, perché professano una forma di Ebraismo pretalmudico), vivono a occidente del fiume Tacazzè e a nord del lago Tana. Altri gruppi di Agaw vivono invece a sud del lago Tana, nei distretti di Agawmeder e Dega Damot. Nel 1964 Frederick Gamst stimò il numero degli Agaw intorno a 250.000.

I circa 25.000 Qemant, che presentano una commistione di credenze tradizionali e di credenze derivate dalla religione ebraica, vivono in villaggi sparsi delimitati da boschetti sacri, che sono considerati dimora degli eroi culturali detti *qedus*. Questi boschetti sacri, che sono molto diffusi nell'Etiopia centrale, costituiscono lo spazio sacro per ogni importante cerimonia religiosa. Le cerimonie dei Qemant sono celebrate da «officianti» (*wambar*) che occupano le più alte cariche politiche e religiose e sono scelti tra i Keber, il più elevato dei due gruppi parentali (*moiety*, pl. *moieties*) che costituiscono la comunità tribale. I Keber fanno risalire la loro origine ai Qemant «puri»; tutti gli altri Qemant appartengono alla *moiety* degli Yetanti. Entrambi i gruppi parentali disdegnano le attività manuali, eccetto l'agricoltura. Collocati al vertice della classe sacerdotale, i *wambar* sono assistiti durante le cerimonie da sacerdoti di alto e di basso rango, che a nome della comunità celebrano il sacrificio rituale di un toro bianco o di una pecora bianca come offerta a Mezgana, la divinità suprema che abita in cielo. Dopo alcuni riti di purificazione, i sacerdoti e tutti i fedeli digiunano dalla vigilia della cerimonia fino al momento del sacrificio, la mattina seguente. Il culto dei *jinn* nelle loro dimore naturali ha lo scopo di regolare le piogge, ristabilire la fertilità e liberare la comunità da flagelli e malattie.

Gli Oromo. Gli Oromo, che un tempo erano anche chiamati Galla, raggiungono forse i dieci milioni di individui, appartengono al gruppo linguistico Cuscitico meridionale e abitano un ampio territorio che va dal punto più meridionale del Tigre fino alla regione di Harar, poi a sud fino al fiume Tana nel Kenya, e a occidente fino alla zona dei tributari del Nilo Azzurro. Le basi della loro economia sono varie, dalla pastorizia seminomade praticata dai Boran meridionali, che hanno resistito alla conversione al Cristianesimo o all'Islam, alla vita agricola sedentaria dei Macha della provincia occidentale di Scioa. Gli Scioa e i Wollo Oromo molto tempo fa abbandonarono la loro tradizionale dipendenza dal bestiame, cambiamento culturale che coincise con la loro graduale accettazione delle credenze e delle pratiche cristiane della comunità agricola degli Amhara e dei Tigrini, vicino ai quali si stabilirono. Oggi rimangono poche tracce degli antichi culti tradizionali fra i musulmani Jimma Oromo, che durante il XX secolo sono diventati devoti seguaci della confraternita musulmana della Tiǧānīya.

Le popolazioni dei Macha, dei Boran e dei Guji Oromo aderiscono tutte, con piccole varianti, all'istituzione del *kallu*, che nella descrizione di Karl Knutsson è come un ponte di natura sociale gettato fra l'umanità e la divinità. Il *kallu* è uno specialista rituale che funge da mediatore che trasmette alla divinità i desideri di ogni uomo e che comunica agli uomini la volontà divina. Durante gli atti e le cerimonie rituali che quotidianamente sono celebrati dal *kallu* in onore della divinità vengono anche manifestate le regole morali di condotta. Per i Macha il culto della divinità trova espressione nella credenza in Waka («cielo» o «dio»), in Atete, una divinità femminile, e negli *ayana*, una sorta di agenti divini. I riti del *kallu*, celebrati in boschi di alberi ad alto fusto, prevedono sacrifici per invocare la pioggia oppure cerimonie in onore di Waka. L'individuo, uomo o donna, che sia posseduto dagli spiriti *ayana* a intervalli regolari acquisisce grande importanza e potere come guida spirituale del gruppo.

Gli Amhara-Tigrini. Eredi della dottrina monofisita del Cristianesimo, divenuta religione ufficiale nell'antico Regno degli Axumiti verso il 350 d.C., gli Amhara e i Tigrini, di lingua semitica, occupano un'ampia regione dell'Etiopia centrale. [Vedi *AXUMITI, RELIGIONE DEGLI*]. Le province di Gondar, Scioa e Gojam e il distretto di Lasta nella provincia di Wollo sono le terre tradizionali degli Amhara, che, secondo la stima di Ullendorff, contano da tre a cinque milioni di persone. I Tigrini abitano soprattutto la provincia del Tigre, loro patria d'origine, e 500.000 circa sono sparsi in parecchi distretti sugli altopiani dell'Eritrea.

Gli Amhara-Tigrini non celebrano nessun rito dedicato all'Essere supremo e creatore Egziabher, «il dio che venne dal mare». Prestiti e derivazioni dal Cristianesimo hanno portato gli Ahmara-Tigrini a credere in spiriti buoni e spiriti cattivi collegati a vari alberi, fonti, oggetti animati e inanimati. Molto diffusa è ancora oggi la devo-

zione per la Vergine Maria (Maryam), che si crede abiti in luoghi naturali carichi di sacralità, come le montagne più alte, le sorgenti, i boschetti di sicomori. I sacrifici e gli altri atti rituali vengono celebrati nei boschetti sacri, pur restando la «chiesa» (*bet kristyan*) la sede principale del culto. La chiesa è dedicata al santo patrono ed è il luogo centrale della parrocchia, che è la principale suddivisione locale, sociale e politica. Durante le funzioni soltanto i sacerdoti, i diaconi (e, in passato, il re) possono entrare nel santuario, completamente precluso alla vista dei semplici fedeli. Tutti osservano scrupolosamente le severe leggi del digiuno per tutto l'anno e prima delle principali ricorrenze religiose. Prima dell'introduzione del sistema moderno di tassazione, durante il XX secolo, l'amministrazione statale e la Chiesa erano sostenute da un complicato sistema di pagamento delle decime, sotto forma di mano d'opera oppure di generi alimentari, sistema reso possibile dall'eccedenza economica legata all'agricoltura estensiva.

I Gurage. I Gurage, la popolazione più meridionale tra quelle di lingua semitica, abitano nella provincia di Scioa, tra il lago Zway (a oriente) e il corso medio del fiume Gibe (a occidente). Gli Oromo Scioa abitano a settentrione, mentre i gruppi Sidama vivono lungo i margini meridionali del territorio dei Gurage. I Gurage orientali, nella maggioranza cristiani e musulmani, si diversificano per una grande varietà di lingue e dialetti dai Gurage occidentali (nel 1966 circa 50.000 individui), che sono ancora seguaci della religione tradizionale. La vita agricola del gruppo occidentale è dominata dalla coltivazione dell'*Ensete ventricosum*, la comune «falsa banana», un prodotto alimentare consumato in grandi quantità in tutte le occasioni religiose e rituali.

Il remoto Essere supremo dei Gurage occidentali ha minore rilievo nelle credenze e nelle pratiche religiose di quanto ne abbiano le divinità minori, alle quali si rivolgono le più importanti attività cultuali. I custodi dei luoghi sacri dedicati a queste divinità minori – Wak, divinità maschile del cielo; Dämwamwit, divinità femminile; Božä, dio del tuono (che abitano nei boschi sacri in cui si celebrano le grandi feste annuali) – grazie al loro prestigio spirituale svolgono anche importanti ruoli giudiziari e politici; da loro, per esempio, dipende la ratifica delle principali autorità amministrative. La festa annuale della divinità femminile concede temporaneamente alle donne di abbandonare il loro consueto atteggiamento di sottomissione e di ingiuriare verbalmente gli uomini.

I Majangir. Alcune popolazioni che parlano lingue nilo-sahariane, come i Majangir, gli Anuak e i Nuer, occupano l'Etiopia occidentale, soprattutto lungo il confine con il Sudan. Nel 1966 Stauder calcolò il numero dei Majangir, cacciatori di selvaggina e piccoli animali da pelliccia, in meno di 20.000. Essi abitano l'estremità sudoccidentale dell'altipiano etiopico, in villaggi sparsi vicino alle zone forestali, da loro sfruttate per la selvaggina. La cultura materiale dei Majangir è semplice come la loro organizzazione politica e religiosa. Lo specialista rituale (*tapat*) possiede caratteristiche da sacerdote e da sciamano insieme, e svolge anche compiti parapolitici. Il suo potere proviene principalmente dalla sua capacità di inviare punizioni spirituali, la cui semplice minaccia è sufficiente a mantenere pace e ordine.

BIBLIOGRAFIA

F.C. Gamst, *The Qemant. A Paga-Hebraic Peasantry of Ethiopia*, New York 1969. Breve studio etnografico sull'organizzazione sociale e sulla vita religiosa dei discendenti di questi antichi abitatori dell'Etiopia.

K.E. Knutsson, *Authority and Change. A Study of the Kallu Institution among the Macha Galla of Ethiopia*, Göteborg 1967. Analisi dei riti e della cosmologia all'interno dell'organizzazione politica degli Oromo sedentari, in cui le forme e le varianti del *kallu* vengono comparate con quelle relative ad altri gruppi degli Oromo.

A. Legesse, *Gada. Three Approaches to the Study of African Society*, New York, 1973. Analisi minuziosa del particolare sistema dei gruppi di età della popolazione pastorale degli Oromo Boran, nell'Etiopia meridionale.

D.N. Levine, *Greater Ethiopia. The Evolution of a Multiethnic Society*, Chicago 1974. Esame originale e audace dei principali fattori linguistici e socioculturali che sono stati alla base della formazione dell'Etiopia moderna.

W.A. Shack, *The Gurage. A People of the Ensete Culture*, London 1966. Ampia analisi dell'organizzazione sociale e religiosa, nei loro legami con il principio materiale dell'approvvigionamento di cibo.

J. Stauder, *The Majangir. Ecology and Society of a Southwest Ethiopian People*, Cambridge 1971. Saggio esemplare sull'organizzazione sociale di un popolo di cacciatori e raccoglitori.

J.S. Trimingham, *Islam in Ethiopia*, Oxford 1952, rist. Totowa/N.J. 1965. Studio definitivo sulla storia e sulle istituzioni dei popoli islamici del Corno d'Africa.

[Aggiornamenti bibliografici:

H. Aspen, *Amhara Traditions of Knowledge. Spirit Mediums and Their Clients*, Wiesbaden 2001.

Ø. Eide, *Revolution and Religion in Ethiopia*, Stavanger 1996.

H. Ghebre-Ab (cur.), *Ethiopia and Eritrea. A Documentary Study*, Trenton/N.J. 1993.

K. Mengisteab, *Ethiopia. Failure of Land Reform and Agricultural Crisis*, New York 1990.

K.K. Shelemay, *Music, Ritual and Falasha History*, East Lansing/Mich. 1986.

Ed.M. Yamauchi, *Africa and Africans in Antiquity*, East Lansing/Mich. 2001.

A. Zegeye e S. Pausewang, *Ethiopia in Change. Peasantry, Nationalism and Democracy*, London 1994].

WILLIAM A. SHACK

FON ED EWE, RELIGIONE DEI. Gli Ewe e i Fon sono popoli linguisticamente e culturalmente imparentati che vivono in Africa occidentale, lungo la costa e nell'entroterra del Benin (antico Dahomey), del Togo e del Ghana orientale. Sono circa tre milioni di persone; vivono per la maggior parte in città o in grandi villaggi e dipendono dalla pesca, da coltivazioni intensive e dall'artigianato (in particolare tessitura).

Gli Euopei, che entrarono in contatto con i Fon del Dahomey verso la fine del XVII secolo, hanno trasmesso di loro un'immagine esagerata ed esotica, che in seguito è stata quasi completamente smentita, descrivendo sovrani, ricchezze, donne soldato («Amazzoni»), sacrifici umani e tratta degli schiavi. Oggi la sede della famiglia reale è ancora situata nelle città di Abomey e Kana, che differiscono in qualche modo dall'entroterra, sia per l'organizzazione sociale, sia per quella religiosa. La popolazione è organizzata in clan patriarcali separati, in ciascuno dei quali l'uomo più anziano viene considerato in qualche modo intermediario «tra due mondi», quello dei vivi e quello dei morti. Nel passato esisteva una complessa organizzazione gerarchica che andava dai *leader* dei piccoli insediamenti ai capi dei singoli villaggi e giungeva fino al sovrano. Oggi il re ha perduto le sue antiche prerogative politiche, anche se vengono ancora celebrate molte delle cerimonie tradizionali necessarie per il culto degli antenati regali.

Gli Ewe del Togo e del Ghana, che storicamente sono i rappresentanti più avanzati della cultura dei Fon, condividono con questi ultimi un comune senso di identità e una medesima storia di migrazioni (alla fine da Ọyọ, in Nigeria), che vengono annualmente celebrate con cerimonie commemorative. A nord, il territorio interno degli Ewe manca di una autorità politica centrale ed è diviso in clan locali, mentre i gruppi che vivono sulla costa (conosciuti come Anlo Ewe) hanno una tradizione di debole autorità regale, di clan separati e di santuari degli antenati, luoghi di culto che hanno grande importanza nella vita religiosa della comunità. Ciascuna linea di discendenza familiare fra gli Ewe possiede uno speciale sgabello in legno intagliato, che rappresenta la sede della divinità di famiglia, su cui gli spiriti degli antenati possono essere temporaneamente convocati nelle occasioni rituali.

I Fon. Il culto degli antenati, che è ritenuto necessario per la perpetuazione del clan, è l'elemento centrale dell'organizzazione sociale dei Fon e di molte delle loro attività religiose. Le cerimonie funerarie degli adulti defunti si concludono tre anni dopo la loro morte, affinché le loro anime non vadano perdute per il clan. All'incirca ogni dieci anni, inoltre, gli antenati vengono «stabiliti», cioè divinizzati come *tovodu* (divinità della famiglia), in forza di un rito nel corso del quale un *leader* locale deve nominare tutti i membri defunti del gruppo, dal morto più recente fino al più lontano. Durante questo rito viene anche costruito un altare degli antenati (*dexoxo*), dove i *tovodu* vengono annualmente «nutriti» e onorati con danze e canti di preghiera. È un antenato divinizzato anche l'uomo a cui si attribuisce la fondazione di un clan; grazie a questa sua particolare condizione, egli viene venerato da sacerdoti e iniziati, anche da coloro che non appartengono al suo clan. I membri del clan del sovrano possono venerare soltanto le loro divinità familiari e non possono essere iniziati al culto degli dei del comune pantheon «pubblico»: il culto degli antenati costituisce per loro l'unica forma di attività religiosa.

Più potenti dei *tovodu* sono gli spiriti di coloro che vissero in un tempo lontanissimo, tanto che i loro discendenti ormai non conoscono più i loro nomi. Questi antenati, personificati da Dambada Hwedo, sono importanti perché uno di loro, essendo stato «dimenticato», è infuriato e pericoloso. Rientrano nella categoria dei *tovodu*, inoltre, gli spiriti dei gemelli, dei bambini nati dopo i gemelli e dei bambini malformati o abortiti. Questi ultimi spiriti sono considerati molto potenti in quanto custodiscono i fiumi che gli spiriti di tutti i defunti devono attraversare per raggiungere l'Aldilà. Il mondo dei morti riproduce quello dei vivi, poiché conserva la scala gerarchica fondata sulla terra dalla priorità della nascita.

I Fon conoscono numerose varianti delle narrazioni cosmologiche e non sempre sono concordi sull'identità dei vari dei. Alcuni raccontano che il mondo fu creato da un dio, Nana Buluku, maschio e femmina al tempo stesso, che diede alla luce due gemelli chiamati Mawu e Lisa: al primo, la femmina, fu dato il dominio sulla notte, il secondo, il maschio, fu associato al giorno. Incerte sono le opinioni sulle relazioni che intercorrono tra i due gemelli (oltre a essere fratelli, sono anche sposi) e perfino sulla loro identità personale, dal momento che spesso nel parlato di tutti i giorni i loro nomi sono fusi insieme, come se fossero una singola divinità: Mawu-Lisa. [Vedi *MAWU-LISA*]. Altre divinità pubbliche che rappresentano le forze della natura che coinvolgono indistintamente tutti gli uomini sono Sagbata, la divinità della terra che sorveglia i campi e le acque e punisce coloro che lo offendono con il vaiolo; Sogbo, o Xevioso, il dio del tuono e del mare, che manda le piogge per rendere fertile il terreno, ma anche che punisce con il fulmine, che viene considerato la sua terribile arma. Da ciascuno di loro dipende un gruppo esteso (in forma di pantheon) di divinità personali (*vodu*), ciascuna con compiti diversi, disposte gerarchicamente secondo il loro ordine di nascita. I tre complessi cultuali rivolti a questi tre pantheon non sono aperti a tutti gli uomini e

ciascuno di essi è controllato da una particolare casta sacerdotale.

Nessuno degli dei è onnipotente, nemmeno Mawu, che pure è la madre degli altri dei e controlla la vita e la morte mediante la sua attività di «scrittura» del Fa, il destino dell'universo. Un sistema estremamente specializzato di divinazione (derivato dagli Yoruba), controllato da specialisti conosciuti come *bokono*, permette agli uomini di conoscere il destino che è stato decretato per loro. Soltanto il trickster Legba, il più giovane tra i figli di Mawu, può cambiare il destino di una persona. Il suo culto è aperto a tutti gli uomini (a differenza di quello delle altre divinità maggiori) e personale, senza sacerdoti né luoghi di culto. Vengono praticate anche altre forme di divinazione, tra cui l'esame delle viscere e una particolare procedura che prevede l'analisi dell'immagine riflessa in uno specchio. Estremamente diffusi, infine, sono gli amuleti magici (*gbo*), di varie tipologie differenti. Si dice che essi siano donati all'uomo da Legba, da Sagbata e soprattutto dagli *aziza*, piccole creature pelose che vivono nei formicai e negli alberi della seta (kapok, *Eriodendron anfranctuosum*).

Gli Ewe. Gli Ewe condividono con i Fon molti aspetti della cultura, della religione e dell'arte, e infatti talora si recano nel Benin per frequentare santuari e ricevere aiuto spirituale. Venerano anch'essi Mawu, la remota divinità creatrice associata al cielo, e Torgbi-nyigbla, il capo degli dei della natura (*tro*), associato alla guerra e al tuono (e quindi a Xevioso). Simili sono anche le pratiche di divinazione Afa e il culto di Legba, che comprende anche *dulegba* e *alegba*, divinità protettrici rispettivamente della città e dell'individuo. Tra gli Ewe si osserva comunque un uso estremamente ambiguo dei termini chiave *vodu*, *dulegba*, *tro* e *dzo* (amuleti), che in pratica vengono spesso confusi. Molte di queste divinità, che sono concepite sempre come entità distinte, sono di fatto straniere, non originarie del territorio degli Ewe. Il loro uso incoerente è probabilmente conseguenza della complessa storia delle migrazioni dei popoli e del modificarsi delle tradizioni religiose.

Sviluppi religiosi. Dalle coste abitate dagli Ewe-Fon furono portati nelle Americhe schiavi in grandissimo numero: insieme a loro viaggiarono molti aspetti della loro religione. Ad Haiti, in Brasile, a Cuba e in Giamaica le tradizioni religiose dei Fon e degli Ewe, mescolate con il Cattolicesimo, contribuirono alla formazione di nuovi culti, tra cui il Vudu (*vodoun*) e il culto di Shango.

Le missioni cristiane si sono insediate tra i Fon e gli Ewe sin dalla metà del XIX secolo. Oggi la maggior parte della popolazione si dichiara cristiana, anche se quasi tutti gli Ewe sono ancora legati insieme alle pratiche religiose cristiane e a quelle tradizionali. A quanto risulta, pare che nelle regioni più settentrionali i riti di passaggio siano quasi completamente abbandonati, mentre in quelle meridionali sono ancora assai praticati i riti funerari di tipo tradizionale.

BIBLIOGRAFIA

L'opera di riferimento sulla religione dei Fon è M.J. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, I-II, New York 1938. Le più antiche ricerche sugli Ewe, quasi tutte piuttosto grossolane e superficiali, sono riassunte in Madeline Manoukian, *The Ewe-speaking People of Togoland and the Gold Coast*, London 1952. Più recenti sono D.K. Fiawoo, *The Influence of Contemporary Social Changes on the Magico-Religious Concepts and Organization of the Southern Ewe-speaking Peoples of Ghana*, Diss. Edinburgh 1958; e Michelle Gilbert, *Mystical Protection among the Anlo Ewe*, in «African Arts», 15 (1982), pp. 60-66, 90.

[Aggiornamenti bibliografici:

A. Adler, *Le Pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique Noire. Essais d'Ethnologie Comparative*, Paris 2000.

Birgit Meyer, *Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Edinburgh 1999.

Cl. Rivière, *Anthropologie religieuse des Eve du Togo*, Paris 1981.

Judy Rosenthal, *Possession, Ecstasy and Law in Ewe Voodoo*, Charlottesville/Va. 1998.

A. de Surgy, *Le Système Religieux des Evhé*, Paris 1988].

MICHELLE GILBERT

FULBE, RELIGIONE DEI. I Fulbe, costituiti da popolazioni in tutto o in parte ancora dedite alla pastorizia, oppure divenute contadine o talora ormai urbanizzate, rappresentano larghi gruppi minoritari stanziati nelle regioni del Sahel che si estendono dall'Oceano Atlantico al Mar Rosso (Mauritania, Senegal, Gambia, Guinea, Mali, Burkina Faso, Niger, Nigeria, Ciad, Camerun e Sudan). Chiamati anche Fulani, Fellata o Peul, questi popoli hanno svolto un ruolo assai importante nella storia dell'Africa occidentale, attirando l'attenzione dei principali studiosi che si sono occupati del continente africano. Pur essendo oggi quasi tutti musulmani, i Fulbe hanno una forte tradizione religiosa collegata all'allevamento del bestiame che risale a prima della loro conversione all'Islam.

I Fulbe parlano il fulfulde (detto anche pulār), una lingua del ceppo atlantico occidentale delle lingue del Niger-Congo. La branca settentrionale delle lingue atlantiche occidentali comprende il wolof, il serer e il fulfulde, che sono le lingue più diffuse nel Senegal, ma che anticamente erano parlate assai più a nord, nell'attuale Mauritania. Furono probabilmente i primi Fulbe a lasciare alcune delle antichissime pitture rupestri raffiguranti bestiame e mandriani nell'area che gradualmente divenne il Sahara. Nell'ultimo millennio i Fulbe,

prevalentemente nomadi, si spostarono progressivamente verso oriente, fino al Camerun e al Ciad, e in secoli più recenti si diffusero anche in Sudan. Fino al XVIII secolo la maggior parte dei Fulbe mantenne uno stile di vita pastorale e un modesto attaccamento alla religione islamica.

L'islamizzazione intensa dei Fulbe a partire dal XVIII secolo rende difficoltoso il tentativo di ricostruirne la religione originaria, quella precedente all'Islam. Una descrizione molto suggestiva, tuttavia, proviene dall'opera di un intellettuale del Mali, Amadou Hampaté Ba, e dell'etnografa francese Germaine Dieterlen, che raccolsero un testo di iniziazione (intitolato *Koumen*) da un informatore del Senegal e ne diedero, nel 1961, una traduzione francese commentata. In questo testo la cerimonia di iniziazione è costituita di dodici «capitoli» o «radure», nel corso dei quali il primo mandriano tra gli uomini impara a conoscere il bestiame e il mondo. Il mondo è governato dal dio eterno e onnipotente, il quale designa Canaba, che di solito ha la forma di un serpente, a guardiano del bestiame e Koumen a mandriano di Canaba. Koumen, che spesso compare sotto forma di bambino, insieme a sua moglie Foroforondu istruisce il novizio Sile (variante locale del nome Sulayman, ossia Salomone). Alla fine Sile diventa il primo *silatigi*, signore della boscaglia e della vita pastorale. Questa narrazione mette in evidenza gli stretti legami che uniscono gli uomini, il bestiame, la terra e la vegetazione (alberi, arbusti e piante striscianti e rampicanti che forniscono bastoni, corde, contenitori e altri strumenti indispensabili) e descrive i vari luoghi sacri in cui Sile deve dimostrare il suo attaccamento a dio e ai numerosi spiriti che popolano l'universo. Il testo è caratterizzato da un ricco simbolismo dei colori e dei numeri. Il giallo, il rosso, il nero e il bianco corrispondono rispettivamente al fuoco, all'aria, all'acqua e alla terra; e ancora all'Est, all'Ovest, al Sud e al Nord; e infine alle quattro linee di discendenza parentale che in origine formavano la popolazione dei Fulbe: i Jal o Jallo, i Bâ, i Sō e i Bari. Sile gradualmente impara a interpretare i simboli e a servirsi delle diverse tipologie di pellame animale per divinare il corretto corso delle azioni.

Benché il rito di Koumen sia caratteristico dei soli Fulbe, molti dei suoi tratti ricordano le credenze e le pratiche religiose di altri popoli della regione del Senegal e del Mali. La figura del *silatigi* assomiglia a quella di un sacerdote-re, il cui progresso nella conoscenza assomiglia al processo di apprendimento che ha luogo nel corso di altre iniziazioni. Il serpente Canaba richiama l'importanza dei serpenti nel simbolismo dei Soninke e dei Mandinka e il suo tragitto lungo il fiume Niger ripercorre la traiettoria dei miti di creazione dei Mande. La storia suggerisce anche l'importanza del potere militare, riproducendo la struttura sociale caratteristica del Sudan occidentale e addirittura, attraverso l'evocazione di Salomone, l'influenza dell'eredità ebraica, islamica e cristiana.

Nel corso della sua iniziazione Sile viene infine aiutato da un fabbro, membro di una casta artigiana. Il compito di Sile è quello di mettere in pratica il *pulaaku*, il codice di comportamento dei Fulbe, che si fonda sull'onore, la vergogna e l'autocontrollo. Questo codice viene spesso indicato come l'esatto opposto rispetto al comportamento degli schiavi, che non hanno a che fare con il bestiame e in generale non sanno come agire. Lo schiavo è descritto come rozzo, sventato, irresponsabile e di colore scuro: la sua figura richiama evidentemente le popolazioni «nere», diverse dai Fulbe, dell'Africa occidentale. Il *pulaaku* assomiglia al codice di diverse altre società stratificate dell'Africa occidentale, che distinguono nettamente tra la condotta che ci si può attendere dai nobili e dagli strati liberi della popolazione e il comportamento che si deve tollerare dagli schiavi e dagli appartenenti alle varie «caste», cioè alle corporazioni ereditarie dei fabbri e degli altri artigiani. In generale si può concludere che il *pulaaku*, così come l'intero rito iniziatico di Koumen, rispecchia le usanze pastorali dei Fulbe della zona del Sahel. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, tali costumi vanno considerati rappresentativi delle credenze e delle pratiche dei Fulbe di epoca preislamica.

Fino al XVIII secolo i Fulbe delle regioni occidentali e centrali non avevano costituito autonome entità statali né praticavano l'Islam: i letterati di Timbuctù che nei secoli XVI e XVII scrissero le cronache intitolate rispettivamente *Ta'rīḫ al-Fattāš* e *Ta'rīḫ al-Sudān* giudicarono alcuni dei Fulbe nemici dell'Islam, dell'agricoltura, del commercio e dell'urbanizzazione. A partire dal XVIII secolo, invece, in molte località i Fulbe presero l'iniziativa di istituire Stati e società propriamente islamici, utilizzando il *ǧihād*, la guerra contro gli infedeli, per rovesciare regimi considerati pagani o musulmani soltanto di nome, per nominare capi preparati in materia di religione e per istituire sistemi educativi e giuridici nei quali insegnare e praticare la legge islamica. Non tutti questi scopi furono di fatto realizzati, ma lo sforzo servì a incentivare, per la prima volta, lo sviluppo permanente di una cultura islamica nelle campagne, al di fuori delle capitali e dei centri urbani del commercio. Il processo fu guidato da singoli *leader*, letterati e sedentari, che avevano ormai preso le distanze dalla tradizione preislamica, sostanzialmente pastorale. Col tempo essi svilupparono anche un nuovo albero genealogico, nel quale le quattro antiche linee di discendenza parentale dei Fulbe venivano ricollegate

tutte a un tal 'Uqba, di solito identificato con 'Uqba ibn Nāfi', il conquistatore arabo di buona parte dell'Africa settentrionale nel VII secolo d.C. Questa origine è ancora oggi ampiamente accettata dai Fulbe di tutte le confessioni.

Le prime due rivoluzioni di matrice islamica avvennero nel XVIII secolo ed ebbero luogo rispettivamente nel Fūta Tōro e nel Fūta Jalon, non lontano dall'Oceano Atlantico. I capi del movimento nel Fūta Jalon, una regione montuosa della Guinea, idearono un elaborato sistema di istruzione islamica, sia in lingua fulfulde, sia in arabo. Il sistema in fulfulde, basato sull'alfabeto arabo opportunamente modificato, venne appositamente studiato per le donne, i pastori e per tutti coloro che avevano difficoltà ad apprendere da soli a leggere e a scrivere. La popolazione del Fūta Tōro, la valle mediana del fiume Senegal, divenne nota con il nome di «Tokolor», termine destinato a distinguerli dai Fulbe meno coinvolti nella creazione di uno Stato e di una cultura islamici.

La rivoluzione più importante ebbe però luogo nel territorio degli Hausa, nella Nigeria settentrionale. All'inizio del XIX secolo Usuman dan Fodio, insieme con il fratello 'Abdullāh e con il figlio Muhammadu Bello, lanciò il *ǧihād* contro la classe dirigente dello Stato degli Hausa di Gobir. I discepoli e gli alleati di Dan Fodio estesero poi l'operazione contro altri Stati, stabilendo nuovi insediamenti anche al di fuori del territorio degli Hausa. Dal 1812 si ebbe così una nuova e vasta confederazione, il cui centro principale era la città di Sokoto, nella Nigeria nordoccidentale. Dan Fodio e i suoi seguaci scrissero un grande numero di autorevoli trattati, che divennero il punto di riferimento testuale per la pratica dell'Islam e ne diffusero la fede in tutta la regione occidentale e centrale. [Vedi *DAN FODIO, USUMAN*]. L'ultima rivoluzione ebbe luogo nel medio delta del fiume Niger, tra le città di Segu e Timbuctù, e intorno al 1820 portò alla creazione del califfato di Hamdullāhi, al quale pose fine, nel 1862, il movimento guidato da 'Umar Tāl. [Vedi *'UMAR TĀL*].

Maestri islamici contribuirono anche alla diffusione tra i Fulbe delle confraternite della Qādirīya e della Tiǧānīya, le cui pratiche potevano svolgersi anche in campagna, lontano dalle grandi moschee, dalle scuole e dalle corti cittadine. Si può dire, anzi, che i Fulbe furono i più importanti protagonisti dell'islamizzazione dell'Africa occidentale nel XIX secolo.

Molti Fulbe, comunque, sono rimasti di fatto ai margini di questi processi di formazione statale e di islamizzazione. Nonostante le devastanti siccità degli anni '80 del XX secolo, essi hanno conservato la loro antica economia pastorale e il loro stile di vita in quelle regioni dell'Africa occidentale che sono più adatte al pascolo che all'agricoltura. Essi sono musulmani nella vita pubblica e osservano le obbligazioni imposte a tutti i fedeli, ma nelle relazioni familiari e nella loro attività di allevatori continuano a seguire le usanze e i valori che sono documentati, per esempio, dalla cerimonia di Koumen.

BIBLIOGRAFIA

La presentazione classica dei valori fondamentali dei Fulbe è A.H. Ba e Germaine Dieterlen, *Koumen. Texte initiatique des pasteurs peul*, Paris 1961. Per un'utile presentazione delle popolazioni cfr. P. Riesman, *Freedom in Fulani Social Life. An Introspective Ethnography*, Chicago 1977. Per uno studio dettagliato sull'organizzazione sociale delle comunità pastorali dei Fulbe, cfr. Marguerite Dupire, *Organisation sociale des Peul. Étude d'ethnographie comparée*, Paris 1970. Ottima descrizione del dualismo caratteristico di molti Fulbe contemporanei è D.J. Stenning, *Savannah Nomads. A Study of the Wodaabe Pastoral Fulani of Western Bornu Province, Northern Region, Nigeria*, Oxford 1959; per una comparazione tra i miti e i riti dell'intera regione meridionale cfr. Germaine Dieterlen, *Mythe et organisation sociale au Soudan Français*, in «Journal de la Société des Africanistes», 25 (1955), pp. 39-76; e *Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale*, in «Journal de la Société des Africanistes», 29 (1959), pp. 119-38. Per un'utile descrizione del ruolo dei Fulbe nei processi di formazione statale degli ultimi secoli, cfr. D. Robinson, *The Holy War of Umar Tal. The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, Oxford 1985 (specialmente cap. 2).

[Aggiornamenti bibliografici:

V. Azarya (cur.), *Pastoralists under Pressure? Fulbe Societies Confronting Change in West Africa*, Leiden 1999.

In italiano segnaliamo:

Gabriella Barberini, *Mambilla e Fulani sul Plateau di Mambilla (Nigeria) con particolari riferimenti etno-antropologici*, Brescia 1979].

DAVID ROBINSON

HARRIS, WILLIAM WADE (circa 1865-1928), fondatore di un movimento di conversione di massa al Cristianesimo che portò alla creazione di una Chiesa cristiana africana. Il profeta Harris fondò il più grande movimento di conversione di massa nella storia del continente africano e rivoluzionò la vita religiosa della Costa d'Avorio meridionale. Aprì la strada allo sviluppo della Chiesa cattolica e all'istituzione di quella protestante e favorì la nascita di varie istituzioni religiose indigene. La più significativa tra queste è la Chiesa harrista (Harrist Church) della Costa d'Avorio, che ha reso istituzionali i suoi insegnamenti. Il movimento di Harris è stato di portata eccezionale tra i vari movimenti verso il Cristianesimo capeggiati da profeti africani, poiché si è trattato di una iniziativa totalmente indige-

na, nata presso una popolazione che non era stata precedentemente cristianizzata da missionari. [Vedi anche *AFRICA, RELIGIONI DELL'*, articolo *Movimenti moderni*].

Di etnia grebo, originario della Liberia sudorientale, Harris aveva familiarità con le usanze occidentali e leggeva e scriveva sia l'inglese che il grebo, essendo stato educato in una missione. Divenne predicatore laico della Chiesa episcopale, fu insegnante in una missione, direttore di un collegio e lavorò anche come interprete per il governo.

Durante un periodo di forte antagonismo tra i Grebo e il governo della Liberia, Harris si mise a capo di varie azioni di ribellione contro il governo. Nel 1909 fu imprigionato per tradimento con l'accusa di avere tentato un colpo di Stato. Durante la prigionia ebbe una visione dell'angelo Gabriele, il quale lo convinse che egli era l'ultimo profeta di Dio, incaricato della missione divina di portare il Cristianesimo a tutti quei popoli che non erano ancora stati convertiti. Nel 1913, dopo essere stato rilasciato, Harris si trasferì in Costa d'Avorio, dove il suo messaggio fu ben accolto. Gli Ivoriani, per i quali gli spiriti protettori tradizionali si erano rivelati inefficaci nel contrastare l'aggressione coloniale, accolsero il messaggio di Harris che portava loro una maggiore forza spirituale.

Harris li esortò a distruggere gli altari, le maschere e le altre rappresentazioni materiali collegate alla religione indigena e li invitò ad adorare il Dio cristiano secondo gli insegnamenti che egli forniva loro. In poco più di un anno, aveva battezzato dalle 100.000 alle 120.000 persone, secondo le stime dei funzionari coloniali. I missionari cattolici, che erano stati chiamati dal governo coloniale per inculcare fedeltà alla Francia nei nuovi sudditi, erano riusciti a battezzarne solo 400 nei vent'anni precedenti.

Per completare la cristianizzazione di coloro che battezzava, Harris li mandava nelle missioni cattoliche e presso i suoi discepoli protestanti provenienti dalla Sierra Leone e dalla Costa d'Oro (l'attuale Ghana) che lavoravano in Costa d'Avorio. Nelle zone in cui non vi erano né missioni, né discepoli, Harris dava istruzioni ai capi dei villaggi perché insegnassero agli altri abitanti ciò che avevano imparato da lui.

Le missioni cattoliche furono inondate da convertiti di Harris e i suoi discepoli protestanti continuarono a convertire e a istruire nel nome del profeta. Nel 1924 dall'Europa arrivò in Costa d'Avorio un missionario protestante, il quale, non aspettandosi di trovare alcun convertito protestante in quanto non vi erano missionari protestanti europei nella regione, rimase stupito nel trovare invece decine di migliaia di Ivoriani che praticavano la religione autonomamente, si autodefinivano «Harrist Protestants» e lo sollecitavano a mandare presso di loro quegli «insegnanti con le Bibbie» che Harris aveva annunciato sarebbero arrivati per insegnare la parola di Dio.

Gli Ivoriani che praticavano autonomamente si erano inizialmente avvicinati ai missionari protestanti, ma se ne allontanarono quando costoro attaccarono alcune fondamentali istituzioni sociali come la poligamia e tentarono di minare il potere dei discepoli di Harris. Nel 1926 una delegazione protestante, dopo una visita a Harris in Liberia, ritornò con il messaggio da parte sua che invitava i convertiti a unirsi alla Chiesa protestante, ma nel 1928 una delegazione di Ivoriani andò a trovare il profeta per esprimere il proprio malcontento nei confronti dei missionari. Questo gruppo ritornò dalla Liberia con «le ultime volontà e il testamento» di Harris che era favorevole al loro desiderio di praticare la religione in maniera indipendente. John Ahui, un giovane membro della delegazione, scelto da Harris per continuare la sua missione, tramandò gli insegnamenti del profeta e fondò la Harrist Church della Costa d'Avorio, della quale rimane il patriarca.

Il messaggio di Harris agli Ivoriani era al tempo stesso spirituale e secolare. Li esortava a smettere di adorare gli spiriti della natura che non erano stati capaci di proteggerli dalla conquista francese e ad adorare invece il Creatore onnipotente che avrebbe portato loro la prosperità, la restaurazione del loro stato di sovranità e l'accesso alla conoscenza e alla tecnologia dei loro conquistatori. Offriva loro l'esempio di se stesso, un africano che, grazie all'educazione ricevuta e alla conseguente posizione professionale, poteva operare nel mondo degli Europei e degli Americani così come nell'ambiente africano. Pertanto, questo eccezionale movimento di conversione al Cristianesimo, che i missionari definirono «un'ondata» o «una valanga», ebbe anche un'influenza secolare: il movimento di Harris fece sì che gli Ivoriani apprendessero le strategie necessarie per riconquistare la propria sovranità e per creare nuove istituzioni entro le quali agire a questo scopo.

Poiché stimolò questo tipo di iniziativa collettiva locale, che l'amministrazione coloniale vedeva come una minaccia diretta al controllo sui propri sudditi, Harris fu espulso dalla Costa d'Avorio nel 1914. Coloro che continuarono a praticare la religione secondo gli insegnamenti di Harris furono perseguitati dai funzionari coloniali, spesso con l'aiuto dei missionari cattolici.

Gli Ivoriani furono attratti dalla Harrist Church perché essa rappresentava una forma di Cristianesimo basata su organizzazioni e strutture concettuali e rituali indigene. Harris era tanto apprezzato dagli Ivoriani non solo perché teneva in considerazione le strutture

concettuali e gli elementi più importanti della religione tradizionale, ma anche perché offriva soluzioni adatte ai problemi immediati posti dalla situazione coloniale. Inoltre, lo stile e il modo di presentarsi di Harris corrispondevano alla forma indigena che i sacerdoti dei tradizionali spiriti della natura erano stati i primi a diffondere.

Il fatto che Harris fosse originario della Liberia è un elemento importante per via dello speciale significato attribuito alla Liberia nel contesto africano: creata da Afroamericani che cercavano la liberazione dall'oppressione del razzismo americano, la Liberia simboleggiava la possibilità di riscatto dell'Africa dallo sfruttamento europeo, sia per gli Africani che per i loro discendenti all'estero.

I più importanti capi afroamericani della Liberia, come Edward Wilmot Blyden, credevano che gli Afroamericani potessero condividere con gli Africani i vantaggi della conoscenza e dell'esperienza europea, da combinare con la saggezza africana e le strategie per creare una nuova sovranità. È, dunque, particolarmente significativo che William Wade Harris, simbolo della potenzialità africana degli Ivoriani, abbia portato il proprio messaggio dalla Liberia, simbolo della potenzialità di tutta l'Africa e della liberazione dall'oppressione.

BIBLIOGRAFIA

G. Mackay Haliburton, *The Prophet Harris*, London 1971, è una biografia del profeta liberiano basata sia sulla tradizione orale che su dati d'archivio. R. Bureau, *Le Prophète Harris et la religion harriste*, Abidjan 1971, illustra la struttura e il funzionamento dell'attuale Harrist Church. Sheila S. Walker, *The Religious Revolution in the Ivory Coast. The Prophet Harris and the Harrist Church*, Chapel Hill/N.C. 1983, è la prima analisi completa dello sviluppo e dell'evoluzione della Harrist Church a partire dal fenomenale movimento di massa verso il Cristianesimo creato da William Wade Harris. Per un'analisi di altri movimenti religiosi nati da diverse interpretazioni del messaggio di Harris presso varie popolazioni e con vari *leader* (per es. Crastchotche, la Deima Church, le Chiese di Bodjo Aké, Jonas Zaka, Bébéh Gra e Papa Nouveau in Costa d'Avorio, e la Chiesa dei Dodici Apostoli in Ghana), cfr. Sheila S. Walker, *The Message and the Medium. The Harrist Churches of the Ivory Coast and Ghana*, in G. Bond, W. Johnson and Sheila S. Walker (curr.), *African Christianity. Patterns of Religious Continuity*, New York 1979.

SHEILA S. WALKER

I

ICONOGRAFIA AFRICANA TRADIZIONALE.

La varietà delle popolazioni e la complessità delle culture che si sono sviluppate nell'enorme territorio costituito dall'Africa nera subsahariana devono mettere in guardia contro ogni generalizzazione, specialmente nel campo delle immagini visive, il cui significato è inestricabilmente legato alla religione e alla sensibilità estetica del territorio. Per poter comprendere il valore e il significato dell'iconografia delle religioni tradizionali dell'Africa, quindi, si deve ricorrere a un metodo comparativo. Soltanto esaminando l'iconografia religiosa di un certo numero di culture, infatti, si può realmente comprendere come le immagini rappresentino modi distinti di realizzare la propria esperienza del mondo da parte dei popoli dell'Africa subsahariana.

Antenati e sovrani: due esempi. Sulla porta dei granai dei Dogon del Mali sono collocate, disposte a coppie, alcune immagini degli antenati, i Nommo, posti a guardia del miglio conservato all'interno. Figure del genere, a volte androgine, sono collocate anche vicino al vasellame funerario, sugli altari degli antenati della famiglia e sull'altare dello *hogon*, il capo religioso e civile del clan. Quei corpi allungati e ascetici, dai volti orgogliosi e impassibili, rinviano ai miti di origine dei Dogon, ma insieme rappresentano la percezione di sé che i Dogon hanno quando la loro esistenza è colma di vitalità spirituale, *nyama* (vedi figura 1).

La tradizione orale ricorda una terribile siccità che nel XV secolo costrinse i Dogon a emigrare, in due ondate successive, dalle regioni sudoccidentali alla zona della falesia e dell'altopiano di Bandiagara. Da lì scacciarono il popolo dei Tellem, di cui però conservarono e utilizzarono le sculture sacre. Sistemandosi in piccoli villaggi, spesso costruiti a coppie, i Dogon, in un ambiente quasi privo di corsi d'acqua, scavarono pozzi profondi, coltivarono a miglio il terreno sufficiente alla loro sopravvivenza e fabbricarono case, luoghi sacri e granai di fango essiccato, sagomandoli in precise forme geometriche (cilindri, coni e cubi), che ritornano spesso anche nelle loro sculture in legno.

FIGURA 1. *Nommo, la coppia primordiale dei Dogon del Mali.* Differenziazione e complementarità come strumenti della creazione e dell'ordine.

I Dogon fanno risalire la loro discendenza alle «quattro famiglie» che intrapresero la leggendaria migrazione, ma questa storia delle loro origini è unita in modo inestricabile a una elaborata narrazione mitologica della creazione del mondo, che impregna profondamente tutta la loro vita sociale e religiosa. Le varianti del mito, così come le differenze delle forme scolpite che lo rappresentano, sono collegate al profondo individualismo di ogni singolo villaggio. Per questo motivo viene lasciato ampio gioco alla fantasia creativa dello scultore, la cui produzione genera, a sua volta, ulteriori interpretazioni mitologiche. [Per una trattazione più approfondita del mito di creazione, vedi *DOGON, RELIGIONE DEI*].

Il mito, il rito e l'iconografia dei Dogon rivelano una concezione secondo la quale il mondo è stato creato, fertile e ordinato, attraverso un processo in cui gli esseri delle origini, chiamati Nommo, sono stati protagonisti di successivi episodi di differenziazione e di accoppiamento. Ma questo processo creativo fondato sulla complementarità e sulla gemellarità nasconde in sé una potenzialità di conflitto e di contrapposizione. Il primo uomo, anch'egli di nome Nommo, era un fabbro che, dopo aver rubato al sole le braci e il ferro, era disceso sulla terra in un granaio ben fornito. Fu lui a guidare i discendenti dell'ottavo Nommo a civilizzare la terra. La creazione, quindi, prevede anche la partecipazione dell'uomo, che con le sue azioni rituali contribuisce a rinnovare la vita e a conservare l'ordine nel mondo. Sono elementi costitutivi dell'atto rituale: il luogo sacro del villaggio che rappresenta i gemelli delle origini; le sculture sacre, come le porte dei granai con i loro bassorilievi di figure maschili e femminili a coppie, di serpenti e lucertole, di disegni a serpentina e di seni femminili, tutti simbolicamente associati al mito della creazione; i disegni geometrici sulle pareti dei luoghi sacri, che si riferiscono alle proprietà ontologiche fondamentali del mondo; le maschere funerarie e le danze grazie alle quali il defunto viene trasformato in un antenato venerato; e infine i linguaggi segreti nei quali sono tramandati da una generazione all'altra gli incantesimi e i testi che descrivono la creazione del mondo. Attraverso tutti questi mezzi i Dogon possono agire con efficacia sul loro mondo, rafforzando il processo creativo o, almeno, procurando una pausa momentanea al suo procedere disordinato.

Fra gli Edo, che abitano nella foresta lungo la costa della Nigeria sudorientale, l'iconografia dell'antico Regno del Benin riflette una cultura dalla spiritualità del tutto diversa, fortemente influenzata dall'istituzione della monarchia. La dinastia attuale fa risalire le sue origini al XIV secolo, fino a Ọba Eweka I, figlio di Oranmiyan, figlio di Oduduwa (Odua), il dio creatore degli Yoruba e primo re di Ifẹ (benché, secondo la tradizione orale, anche prima di Eweka pare che il Regno del Benin fosse già governato dal re Ogosi). La vita religiosa e politica degli Edo, dunque, si incentra da secoli sulla persona e sul potere dell'*ọba*, il sovrano.

Le zanne d'avorio splendidamente incise, sporgenti dalla sommità delle teste di bronzo commemorative collocate sull'altare degli antenati del re (fino alla spedizione punitiva inglese del 1897) erano il simbolo del potere del sovrano, della sua autorità politica e dei suoi doni soprannaturali. Mentre l'autorità dipendeva dall'arte di governare e dalle conquiste militari, era grazie alla sua discendenza dagli *ọba*, divenuti divinità, e grazie al possesso delle collane di corallo (che si dice fossero state portate dal regno di Olokun, il dio del mare) che ogni *ọba* aveva *aṣẹ*, «il potere di far accadere», il potere sulla vita e sulla morte.

Nei secoli la corporazione reale dei fabbri forgiò più di centoquarantasei teste di bronzo commemorative di *ọba* defunti, di regine madri, di re e di capi nemici sconfitti; la corporazione reale degli incisori aveva intagliato su centotrentatré zanne d'avorio i sovrani, le loro mogli, i capi e i cortigiani, leopardi e pesci d'acqua dolce, simboli del loro potere sulla foresta e sull'acqua e della loro capacità di muoversi oltre i confini che separano i diversi regni della natura. Le teste commemorative e le zanne intagliate erano sempre create per *ọba* particolari e in nome di un *ọba* particolare venivano eseguiti davanti ad esse i riti, tuttavia le teste di bronzo e le figure intagliate non rappresentavano l'individualità degli *ọba* del passato nelle fattezze e neppure nell'espressione. Secondo un principio estetico e religioso caratteristico della cultura del Benin, il particolare deve essere sempre subordinato al generale. Così come l'*ọba* regnante dipende dalla collettività degli antenati della famiglia reale e obbedisce ai loro comandi, lo stesso vale per l'iconografia dei luoghi sacri dedicati agli antenati e in generale per tutti i prodotti rituali degli Edo. Perciò i luoghi sacri degli antenati e le loro sculture non hanno semplicemente una funzione commemorativa, ma servono come mezzo di comunicazione con i defunti.

Come nella maggior parte delle tradizioni religiose africane, anche gli Edo distinguono fra una divinità suprema, Osanobua, e un pantheon subordinato che comprende, tra gli altri, Olokun, dio del mare e distributore della salute, Ogun, dio del ferro, ed Ọṣun, dio della vegetazione, i cui luoghi sacri e i cui riti organizzano la vita religiosa del sovrano e dei suoi sudditi come sottomissione alle forze dalle quali gli individui dipendono e sulle quali hanno un controllo soltanto limitato. In una società monarchica, con la sua tipica divisione del lavoro fra artigiani, cacciatori, contadini, guerrieri e mercanti (che commerciavano con Portoghesi, Olandesi e Inglesi) e con il suo alto apprezzamento per l'inizia-

tiva e per l'orgoglio individuali, il culto della Mano (*ikegobo*, noto anche come *ikega*) offriva l'opportunità di celebrare l'abilità dell'individuo che realizzava i suoi progetti e che, entro certi limiti, conquistava una nuova condizione sociale. I contenitori per le offerte alla Mano, che erano in bronzo per i sovrani e in legno per i nobili, recavano sempre immagini di potere: un *ọba* che sacrifica leopardi, un guerriero che regge in mano la testa recisa di un nemico, soldati portoghesi con il fucile, gli attrezzi e i simboli del lavoro del fabbro, dell'incisore o del mercante. Tutti i luoghi sacri dedicati al culto della Mano portano l'immagine del pugno chiuso, che mostra la parte interna della mano e che esibisce il pollice all'infuori e rivolto verso l'alto. Un modo così diretto di esprimere il simbolismo rituale non è frequente nell'arte religiosa africana, ma ben si adatta a un rituale che celebra ed esalta l'autostima individuale.

Forma e significato. Nonostante le differenze e le particolarità che caratterizzano l'iconografia tradizionale africana, si può affermare che in generale essa è essenzialmente concettuale ed evocativa. Non rappresenta e non illustra, né percorre la strada dell'astrazione.

Anche se il soggetto principale dell'arte africana è la figura umana, ben rara è la preoccupazione di ritrarre un individuo in modo realistico, riproducendo i suoi lineamenti, perfino nel caso di una scultura commissionata per commemorare una persona in particolare, come nelle ceramiche funerarie degli Akan, le figure gemelle degli Yoruba o, come detto sopra, le teste di bronzo del Benin collocate sugli altari degli antenati del sovrano. Raro è anche il tentativo di rappresentare in forme materiali le potenze spirituali, anche se la presenza degli antenati, del dio o dello spirito può, per puri scopi rituali, essere «localizzata» in una maschera (in genere composta, in modo assai elaborato, di stoffa, legno e rafia) o anche in una figura scolpita collocata sopra un altare. L'iconografia africana si preoccupa soprattutto di esprimere la natura essenziale e l'attività di quelle potenze alle quali gli uomini devono obbedire e insieme di fornire forme appropriate di sottomissione a tali potenze.

La presenza del potere. Fra gli Yoruba Igbomina della Nigeria sudoccidentale i costumi delle maschere che rappresentano gli antenati della linea parentale paterna, *egungun paaka*, combinano materiali tratti dalla foresta e manufatti umani, come lembi di stoffe colorate, pezzetti di specchio e pannelli ornati di perline. La parte scolpita della testa spesso accosta aspetti umani e aspetti animali. Nel costume, infine, sono nascosti piccoli involti di sostanze magiche. Ciò che viene in questo modo rappresentato è la condizione particolare del morto disincarnato, che attraversa i confini e si muove fra i due regni, che abita in cielo eppure influenza profondamente il benessere dei viventi: le maschere, infatti, sono create per rivelare una realtà non altrimenti visibile e per suscitare nell'osservatore una reazione appropriata, di timore reverenziale e di dipendenza. Fra i Pende della Repubblica Democratica del Congo, per esempio, il concetto di *mahamba* indica un oggetto (come una maschera) oppure un rito forniti dagli antenati ai discendenti per il loro bene comune e per mezzo dei quali gli antenati si manifestano periodicamente per comunicare con i viventi.

Lo stesso può dirsi a proposito delle figure reliquiario dei Kota del Gabon (vedi figura 2.1). Queste statuette bidimensionali, dette *mbulu-ngulu*, immagine dei morti, sono costituite di una grossa testa ovoidale che sovrasta una semplice base di legno a forma di diamante. Sull'altare la scultura è collocata sopra un contenitore di corteccia nel quale sono conservate le ossa di parecchie generazioni di antenati. La faccia ovoidale e l'acconciatura sono state realizzate applicando sopra un'anima di legno diverse lamine o strisce sottili di ottone e di rame secondo particolari disegni geometrici intrecciati. In ogni caso è la potenza dello sguardo che afferra e penetra l'osservatore, poiché esprime il legame fra i vivi e i morti e manifesta la potenza protettiva degli antenati sulla vita e a favore dell'esistenza dell'intera famiglia allargata.

Ma l'arte africana non vuole raffigurare soltanto la presenza reale degli antenati. Gli Ẹgba, gli Ẹgbado e i Kẹtu Yoruba, per esempio, durante la festività Ẹfẹ/Gẹlẹdẹ, che si svolge nel periodo delle piogge di primavera, celebrano la potenza delle «nostre madri» con spettacolari danze e canti in maschera. Le «nostre madri», *awọn iya wa*, è un termine collettivo riferito genericamente alla potenza femminile, posseduta di fatto da tutte le donne, ma più pienamente dalle divinità e dalle antenate femminili, nonché dalle donne anziane della comunità, che hanno la capacità di favorire o impedire il processo della procreazione e tutte le altre attività umane da cui dipende la comunità. Sulla testa dei danzatori, che si muovono sempre a coppie, stanno in equilibrio elaborate rappresentazioni che sopra a un bel volto di donna collocano una scena drammatica di lotta fra due serpenti e un quadrupede (vedi figura 3.1), oppure più tranquille scene che si riferiscono ad attività domestiche o a ruoli sociali. Questo insieme di immagini scolpite viene evidentemente percepito come una sorta di metafora visiva, spesso dotata di molteplici livelli di significato. Anche nella società Poro della popolazione Senufo, nella Costa d'Avorio (vedi figure 3.3 e 3.4), l'accostamento voluto di maschere dal volto delicato accanto a immagini massicce e aggressive di maschere-elmetto di aspetto zoomorfo fa riferimento ai ruoli complementari, sia sul piano spirituale che su

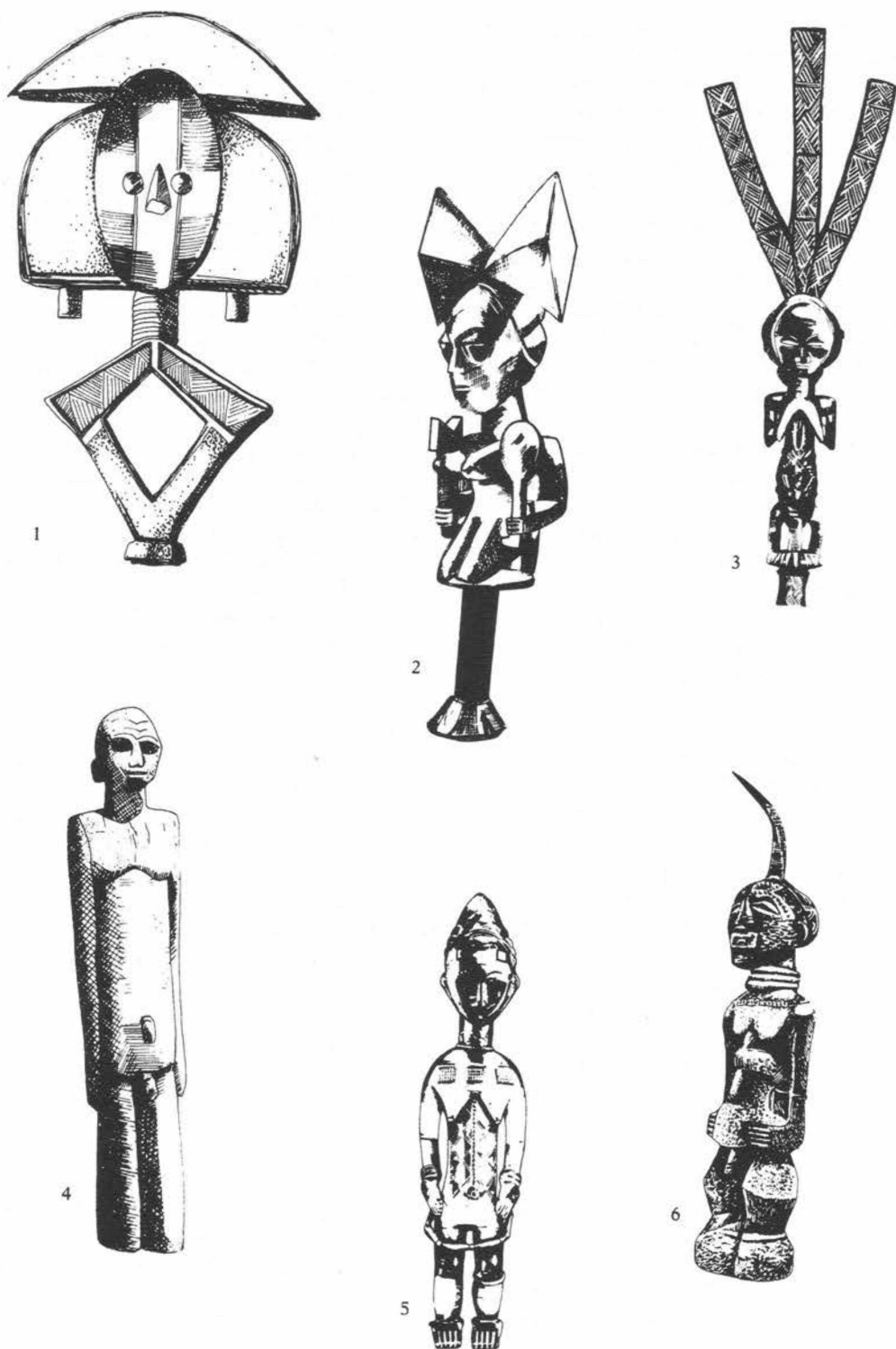



FIGURA 2. *Raffigurazioni scultoree africane.* 1) Reliquiario a sembianza umana, o *mbulu-ngulu* (immagine del morto), dei Kota del Gabon. 2) Bastone per la danza del culto Ṣango, degli Yoruba della Nigeria. 3) Supporto per arco dei Luba, Repubblica Democratica del Congo. 4) Figura che rappresenta uno spirito dei Lobi del Burkina Faso. 5) Spirito femminile dei Baule, Costa d'Avorio. 6) Figura del potere dei Songye, Repubblica Democratica del Congo. Insieme alla danza e alla musica, la scultura ha un ruolo estremamente importante nella vita religiosa degli Africani.

quello umano, dell'uomo e della donna, che sono alla base della vita. In queste maschere, così come in quelle del tipo a elmetto indossate dal re dei Kuba, gli artisti africani non si preoccupano di fornire una sensazione di fedele rappresentazione della realtà. Essi si soffermano su tutto ciò che sanno e credono dei loro soggetti e si sforzano di costruire immagini capaci di far reagire la particolare spiritualità di un intero popolo.

Questo vale anche per i simboli delle varie cariche, come i sostegni per gli archi dei capi dei Luba, nella parte sudorientale della Repubblica Democratica del Congo (vedi figura 2.3). Questi sostegni per gli archi sono considerati sacri e vengono solitamente conservati insieme con le reliquie degli antenati, dove soltanto il capo e pochi altri custodi speciali hanno il permesso di vederli. L'oggetto raffigura il potere politico e spirituale, che fra i Luba viene ereditato dal capo attraverso la sua discendenza materna. Perciò la figura femminile, collocata in alto, nella sua funzione generatrice esibisce seni materni e addome accuratamente scarificato e mostra i genitali. Gli occhi chiusi del volto sereno, invece, indicano un potere interiore, in qualche modo mentale, ben diverso dal potere riproduttivo e nutritivo del corpo. L'alta acconciatura che si prolunga in tre ramificazioni, a esprimere condizione sociale e bellezza, ripete, invertendolo, lo schema della rappresentazione dei seni e delle gambe, ciascuna delle quali inquadra un elemento verticale centrale. Durante i riti l'arco e le frecce del capo, che sono i segni della sua autorità politica, vengono appoggiati sulla elaborata acconciatura che corona il corpo della donna, in cima al bastone. In basso, invece, l'estremità metallica del bastone viene infitta nel terreno, il regno degli antenati. L'autorità del capo dei Luba dipende dal suo legame con la potenza degli antenati e questo legame gli viene procurato dal potere materno.

Tipi di reazione. Le sculture rituali non sono soltanto immagini delle potenze da cui i vivi dipendono, ma sono anche oggetti capaci di mettere in contatto con le divinità e con gli spiriti. L'uomo e la donna nudi, con le braccia lungo i fianchi o che si toccano l'addome, come nei luoghi sacri dei Lobi in Burkina Faso (vedi figura 2.4), oppure la figura della donna inginocchiata con un'ascia bipenne in equilibrio sulla testa e nella mano un bastone per la danza in onore del dio Ṣango degli Yoruba (vedi figura 2.2), sono immagini di una donna e di un uomo devoti, ispirati e potenti. Attraverso queste immagini le persone vedono la propria spiritualità e questa, grazie alle immagini stesse, si fa più intensa.

In molti casi non è facile distinguere chiaramente tra la volontà di rappresentare la natura e la posizione delle potenze spirituali e la volontà di rappresentare il fedele in una postura che suggerisca devozione e potere: l'iconografia africana unisce spesso i due processi, meno chiaramente, forse, laddove sono evidenti associazioni al culto degli antenati e più fortemente, invece, dove si fa riferimento a divinità e spiriti. Tra i Baule della Costa d'Avorio, per esempio, uomini e donne collocano sull'altare l'effigie del coniuge che avevano avuto nell'altro mondo prima di nascere (vedi figura 2.5). L'immagine è così la sede dello spirito-sposo e il luogo dove l'uno soddisfa le richieste dell'altro. Ma nello stesso tempo queste

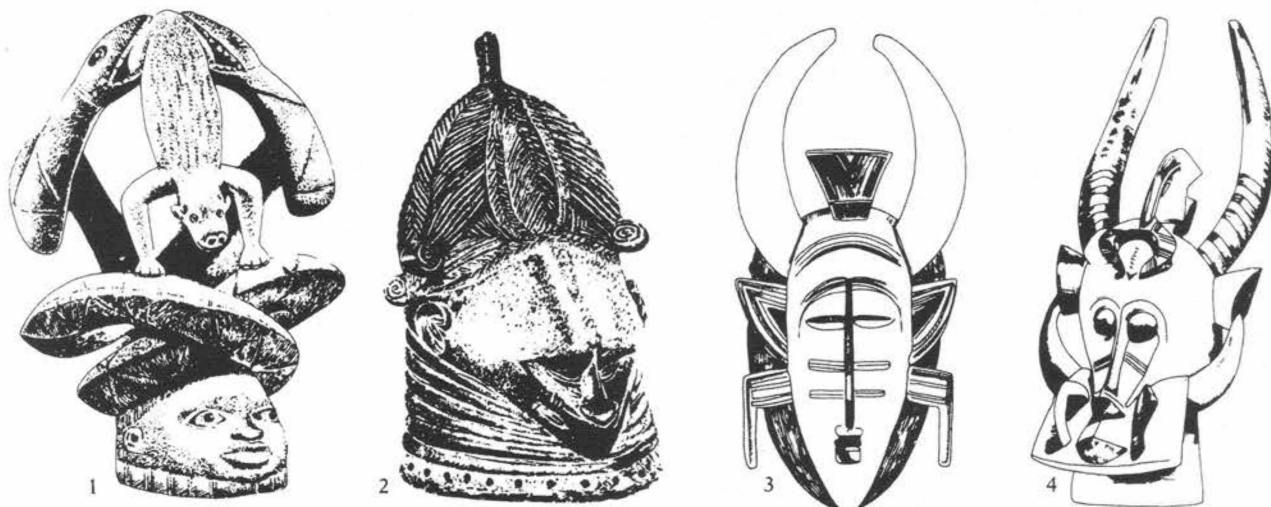



FIGURA 3. *Acconciature e maschere.* 1) Acconciatura usata per la festività Ẹfẹ/Gẹlẹdẹ, Yoruba della Nigeria. 2) Maschera-elmetto di Nowo, spirito femminile dei Mende della Sierra Leone. 3 e 4) Maschere dei Senufo, Costa d'Avorio. In tutta l'Africa le maschere rappresentano il divino.

sculture – molte di esse lavorate con grande maestria – presentano l'immagine maschile e femminile idealizzata, in genere nella piena maturità, con i capelli e la barba accuratamente pettinati, il corpo segnato dalle scarificazioni rituali e decorato con perline, il volto composto, la posizione ben equilibrata. Allo stesso modo gli Igbo della Nigeria sudorientale rappresentano gli dei protettori della città mediante figure di legno dai tratti umani idealizzati, perché gli dei non hanno soltanto il potere di dare la vita, ma sono anche i custodi della moralità. Le sculture stesse, quasi sempre in gruppo, sono considerate i «figli» della divinità venerata. Per questo motivo il fedele, quando è in loro presenza, si trova a confronto con una concezione di sé che lo spinge, nel pensiero come nell'azione, a una più profonda coscienza di quello che egli è e di quello che egli non è.

Forse le più straordinarie immagini del fedele e della sua potenza personale sono quelle che contengono sostanze magiche all'interno o al di sopra delle immagini stesse, al punto di alterare la forma umana dell'effigie (vedi figura 2.6). Si trovano soprattutto presso i Songye e i Kongo del bacino inferiore del fiume Congo (Repubblica Democratica del Congo). Alcune di queste figure hanno un corno di antilope pieno di «medicine» che sporge dal capo, altre hanno unghie e piccoli coltelli conficcati nel corpo, oppure una scatola contenente resine magiche incastonata nelle membra. Si tratta di visualizzazioni estreme del potere di manipolazione dell'azione rituale. Usando queste sculture, insieme a parole di invocazione, il sacerdote o il proprietario dell'immagine entra in contatto con il male del mondo per indirizzarne o deviarne il potere aggressivo.

Le attività rituali. Da quanto detto finora risulta evidente che l'iconografia dei popoli dell'Africa va intesa nel contesto dell'attività rituale, nella quale il mondo reale e il mondo immaginario si fondono per trasformarsi in un'altra realtà. Vi sono essenzialmente due tipi di riti: quelli in cui una persona o un gruppo sono protagonisti di un cambiamento della loro condizione sociale (solitamente detti riti di passaggio), e quelli rivolti alla conservazione del mondo, con i quali la persona o il gruppo, attraverso parole e azioni sacrificali, affermano e conservano la loro visione del mondo, una sorta di cosmologia.

I riti di passaggio. Molte popolazioni dell'Africa associano l'uso delle maschere ai riti di passaggio: così, per esempio, nei riti stagionali dell'aratura, della semina e del raccolto presso i Bwa e Bamana, nei riti funerari dei Dogon e degli Yoruba, nei riti di iniziazione puberale dei Dan e dei Mende nell'Africa occidentale.

Tra i Mende della Sierra Leone uno spirito femminile, Nowo, appare durante una danza mascherata alle ragazze che stanno per essere iniziate alla società cerimoniale Sande (conosciuta anche come Bundu) (vedi figura 3.2). Pare che si tratti dell'unica maschera femminile indossata in occasione di una danza da una donna africana. Pur essendo legata alla società Sande, di cui rappresenta lo spirito, Nowo compare anche in altri riti. La sua immagine, per esempio, è scolpita sulla parte terminale delle statue-pestello utilizzate durante i riti d'iniziazione maschile, sul bastone portato dal capo dei membri della società Poro, sulla mazza del re dei Mende, ma anche su oggetti usati per la divinazione, sui manici dei cucchiai rituali delle donne e sulle carrucole dei telai per la tessitura. Soltanto alle donne iniziate alla società Sande, tuttavia, Nowo compare nel vivo della mascherata e dei movimenti della danza.

Nella cerimonia rituale, Nowo è una realtà spirituale che rappresenta la bellezza, il potere e la nobiltà della donna. Il corpo della donna che danza è ricoperto da fitte ciocche di fibra nere, che pendono da una maschera-elmetto di legno. L'acconciatura scolpita presenta un volto con occhi semiaperti che vedono, ma che non possono essere visti. La testa è coronata da una elaborata pettinatura, in cui sono intrecciate conchiglie di ciprea e semi vari, simboli di ricchezza e di fertilità. Si dice che il nero sia il colore della donna, il colore della vita civilizzata. La superficie nera e luccicante della maschera richiama la pelle lucida, perché ben oliata, con cui le iniziate ritorneranno nel mondo. Nowo mostra così una immagine della bellezza fisica e del potere spirituale della donna alle fanciulle che stanno per assumere il loro ruolo di adulte nella società dei Mende.

I riti rivolti alla conservazione del mondo. Altrettanto importante è il ruolo dell'iconografia nei riti africani rivolti alla conservazione del mondo. Fra gli Yoruba, per citare un solo esempio, all'iniziato ai ranghi più elevati della società segreta Oṣugbo, che venera Onile, «il padrone di casa», vengono presentate due statuette accoppiate di bronzo fuso, l'una maschile e l'altra femminile, unite tra loro da una catena, dette *ẹdan* (vedi figura 4). La casa in cui si svolge il rito costituisce una sorta di microcosmo dell'universo. Il messaggio che viene visualizzato nel legame fra la donna e l'uomo sembra indicare una visione dell'esistenza in termini di completamento e di superamento del tempo.

I membri di più alto livello della società segreta Oṣugbo sono gli anziani della comunità, che evidentemente hanno superato il tempo dell'interesse procreativo. Per loro la differenza dei sessi non ha più l'importanza che aveva in precedenza. All'interno della casa in cui si celebra il culto, inoltre, le distinzioni di parentela non hanno più alcun valore, dal momento che l'identità personale di tipo patrilineare è ormai sostituita dal legame rituale in una totale unità di vita con Onile. Per que-

sto motivo il membro della società Oṣugbo contribuisce a risolvere i conflitti che dividono il gruppo politico. Le statuette *ẹdan*, simboli sacri della comunità, vengono collocate nei luoghi in cui il rapporto fra gli uomini è stato spezzato, dove, per esempio, è stato versato del sangue. Esprimendo l'unità fra l'uomo e la donna, esse possiedono il potere di riconciliare e risolvere le discordie e di cancellare, mediante il sacrificio, ogni violazione della «casa».

Le figure sedute di uomini e donne mostrano all'osservatore i segni del loro potere e della loro autorità, *aṣẹ*. La donna regge un paio di *ẹdan*, come fossero due gemelli. La figura maschile ha le mani chiuse a pugno, in segno di saluto a Onile. Quattro catene con alcuni campanelli pendono dai lati della testa di ciascuna figura. Il numero quattro, e i suoi multipli, sono importanti per la divinazione Ifa; Ọrunmila (chiamato anche Ifa), il dio della divinazione, conosce i misteri della creazione e i sacrifici che renderanno agevole il cammino. Al di sopra dei sottili corpi ascetici, la testa delle due figure si allarga manifestando il suo *aṣẹ*. Dodici catenelle scendono dalla piastra collocata sotto ogni figura. Il dodici è multiplo di tre e di quattro, anch'essi numeri associati al simbolismo rituale della società segreta Oṣugbo e della divinazione Ifa. Combinati insieme, questi numeri rappresentano la completezza e l'interezza che proviene dalla conoscenza segreta della società Oṣugbo e della divinazione Ifa, un mistero che viene subito rivelato al nuovo iniziato.

FIGURA 4. *Ẹdan, statuette di bronzo accoppiate (maschile e femminile) unite da una catena*, Yoruba della Nigeria. I membri più anziani della società segreta Oṣugbo interpretano questa scultura quale messaggio di completamento e di superamento del tempo.

BIBLIOGRAFIA

D. Biebuyck, *The Arts of Zaire*, I, Berkeley 1985.

R. Brain, *Art and Society in Africa*, New York 1980.

Ph.J.C. Dark, *An Introduction to Benin Art and Technology*, Oxford 1973.

H.J. Drewal e Margaret T. Drewal, *Gulede. Art and Female Power among the Yoruba*, Bloomington/ Ind. 1983.

W.B. Fagg e J. Pemberton III, *Yoruba Sculpture of West Africa*, New York 1982.

J. Fernandez, *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton 1982.

E. Fischer e H. Himmelheber, *Die Kunst der Dan*, Zürich 1976.

Anita J. Glaze, *Art and Death in a Senufo Village*, Bloomington/ Ind. 1981.

R. Horton, *Kalabari Sculpture*, Lagos 1965.

P.J. Imperato, *Dogon Cliff Dwellers. The Art of Mali's Mountain People*, New York 1978.

F. Lamp, *African Art of the West Atlantic Coast. Transition in Form and Content*, New York 1979.

J. Laude, *Les Arts de l'Afrique noire*, Paris 1966.

J.J. Maquet, *Afrique. Les civilisations noires*, Paris 1962.

D.F. McCall e Edna G. Bay (curr.), *African Images. Essays in African Iconology*, New York 1975.

P. Meyer, *Kunst und Religion der Lobi*, Zurich 1981.

R.S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford 1927.

L. Siroto, *African Spirit Images and Identities*, New York 1976.

R.F. Thompson, *African Art in Motion*, Los Angeles 1974.

R.F. Thompson, *The Four Movements of the Sun. Kongo Art in Two Worlds*, Washington/D.C. 1981.

Susan M. Vogel (cur.), *For Spirits and Kings. African Art from the Paul and Ruth Tishman Collection*, New York 1981.

Susan M. Vogel, *African Aesthetics. The Carlo Monzino Collection*, New York 1986.

[Aggiornamenti bibliografici:

Paula Ben-Amos, *The Art of Benin*, ed. riv. London 1995.

J.H. Drewal, J. Pemberton III e R. Abiodun, *Yorùbá. Nine Centuries of African Art and Thought*, New York 1989.

Kate Ezra, *Art of the Dogon*, New York 1988.

I. Karp e C. Bird (curr.), *African Systems of Thought*, Washington/D.C. 1979.

Alisa La Gamma, *Art and Oracle. African Arts and Rituals of Divination*, New York 2000.

Alisa La Gamma, *Genesis. Ideas of Origin in African Sculpture*, New York 2002.

W. MacGaffey, *Complexity, Astonishment and Power. The Visual Vocabulary of Kongo Minkisi*, in «Journal of Southern African Studies», 14, 2 (1988), pp. 188-203.

J. Pemberton III (cur.), *Insight and Artistry in African Divination*, Washington/D.C. 2000.

Mary N. Roberts e A.F. Roberts (curr.), *Luba Art and the Making of History*, New York 1996.

E. Schildkrout e C. Keim (curr.), *African Reflections. Art from Northeastern Zaire*, New York 1990.

Z.S. Strother, *Inventing Masks. Agency and History in the Art of the Central Pende*, Chicago 1998.
Susan M. Vogel, *Baule. African Art, Western Eyes*, New Haven/Conn. 1997].

JOHN PEMBERTON III

IGBO, RELIGIONE DEGLI. Gli Igbo costituiscono il più grande gruppo etnico della Nigeria sudorientale, con circa circa 24 milioni di individui nella sola Nigeria all'ultimo censimento del 2006 (e 45 milioni in tutto). Fino a tempi recenti la stragrande maggioranza degli Igbo fondava la propria economia sulla coltivazione dell'igname, principale alimento della loro dieta. Tradizionalmente gli Igbo vivevano in villaggi o in raggruppamenti di villaggi circondati dalle loro fattorie. Queste unità abitative ridotte costituivano la struttura fondamentale dell'autorità politica: gli Igbo nella loro storia non hanno mai conosciuto l'istituzione di Stati centralizzati. Nella vita sociale rivestivano, piuttosto, grande importanza gli stretti legami con la comunità del villaggio, il sistema delle famiglie estese, le associazioni fondate sulle classi di età e le varie organizzazioni religiose. Gli Igbo sono stati toccati dall'attività missionaria cristiana fin dal 1857, quando venne inaugurata una missione nell'importante città di Onitsha, lungo il fiume Niger. Dalla metà del XX secolo la maggior parte degli Igbo ha adottato il Cristianesimo, anche se la religione tradizionale conta ancora moltissimi devoti.

La religione degli Igbo conosce tre tipi di esseri soprannaturali: Dio, gli spiriti e gli antenati. Gli Igbo credono che vi sia un solo Essere supremo, Chukwu, che ha creato il mondo, vive al di sopra di esso e lo regge. Egli è conoscibile, ma mai completamente conoscibile. Spesso i genitori rendono onore a Chukwu imponendo ai loro figli nomi che celebrano il suo potere: Chukwudi (Dio vive), Chukwu nyelu (Dio ha donato), Chukwuneke (Dio crea), Chukwuma (Dio sa), Chukwuka (Dio è grande), Ifeanyichukwu (nulla è impossibile con Dio), Chukwuemeka (Dio è stato molto buono), Kenechukwu (grazie a Dio), Ngozichukwu (benedizione di Dio), Chukwumailo (Dio conosce i miei nemici), Chukwujioke (Dio è colui che condivide).

Chukwu è visto come una forza benefica, che elargisce agli uomini il dono della pioggia e dei figli ed è misericordioso verso i suoi fedeli. Ogni mattina il padre famiglia offre preghiere all'Essere supremo. Chukwu, tuttavia, non interviene nei dettagli dell'esistenza umana e lascia tali incombenze agli spiriti e agli antenati, che sono spesso descritti come suoi messaggeri.

Gli spiriti (*alusi*) sono esseri potenti del tutto distinti sia da Dio sia dagli uomini. Alcuni di loro sono considerati personificazioni di fenomeni naturali, quali i fiumi, le colline, i lampi e le coltivazioni. Anche i giorni della settimana, che presso gli Igbo sono soltanto quattro, sono associati a uno spirito. Il destino personale di ogni individuo è poi associato a un particolare tipo di spirito chiamato *chi*. Uno dei più importanti spiriti della religione degli Igbo, infine, è lo spirito della terra, Ani, che viene ampiamente venerato in tutta la regione. Questi spiriti sono considerati benevoli e posseggono, come parte del loro culto, luoghi sacri, sacerdoti e feste religiose. Esistono anche spiriti malvagi che portano disordine e disagi alla comunità. Essi non ricevono alcuna forma di culto regolare, ma possono essere oggetto di mesti sacrifici nei quali uomini afflitti chiedono di essere in futuro risparmiati dalle loro nefasta attività.

Gli Igbo credono nel giudizio dopo la morte. Coloro che hanno vissuto bene sulla terra e per i quali vengono eseguiti gli opportuni riti funerari entrano in una nuova esistenza spirituale in qualità di antenati. Gli antenati intrattengono relazioni strette con i loro discendenti ancora in vita, vengono invocati nel corso di preghiere e di sacrifici e ogni anno in loro onore viene celebrata una grande festa. Gli antenati più importanti sono raffigurati in piccole statuette, che sono collocate nei santuari domestici e hanno la funzione di ricordare il loro potere spirituale. Prima di bere il vino di palma, gli Igbo versano qualche goccia a terra in onore degli antenati. Si ritiene che essi aiutino i sopravvissuti a ottenere un buon raccolto, ad avere molti figli e a proteggere la famiglia dalla malasorte. Gli antenati, infine, possono anche reincarnarsi nei figli dei loro discendenti.

La vita quotidiana è segnata da continui atti di culto, spesso celebrati a nome della singola famiglia o dell'insieme degli abitanti di un villaggio. Il padre di famiglia offre a Chukwu una preghiera mattutina a nome di tutta la sua casata. I singoli individui invocano il nome di uno spirito, oppure quello di Chukwu stesso, quando si sentono in pericolo oppure hanno motivo di gioia, quando starnutiscono o quando si avvicinano a un luogo consacrato agli spiriti. Le preghiere (dirette a Dio, agli spiriti oppure agli antenati) accompagnano anche i sacrifici rituali e possono contenere richieste, lodi oppure rendimenti di grazie. Ciascuna fase importante dell'esistenza umana viene celebrata con una festa religiosa: vi sono riti di nascita, cerimonie per l'imposizione del nome, riti di pubertà, cerimonie matrimoniali e riti funerari, tutti rivolti ad assicurare un sereno passaggio nella fase successiva dell'esistenza.

Il sacrificio è centrale nella vita religiosa degli Igbo. I sacrifici sono offerti a espiazione dei peccati, a protezione dalla malasorte, per invocare soccorso e per rendere grazie. Essi in genere vengono offerti agli spiriti e agli

antenati, ma in certi casi si sacrificano polli bianchi direttamente a Chukwu. I sacrifici che si celebrano nei santuari domestici sono presentati dall'uomo più anziano della famiglia. Ogni spirito ha i propri sacerdoti incaricati dei sacrifici. Le offerte includono uova, pollame, frutta, ovini, bovini e, in qualche raro caso di sacrifici comunitari, anche esseri umani. Talvolta veniva versato a terra un po' del sangue delle vittime sacrificali, animali o umane, in segno di offerta allo spirito, ma la vittima era lasciata in vita e consacrata allo spirito stesso.

Altri specialisti dell'attività rituale non si occupavano tanto di compiere sacrifici, quanto di risolvere situazioni spiritualmente anomale. I divinatori e i veggenti, per esempio, si servivano di varie tecniche allo scopo di individuare le cause spirituali di una malattia o di una sventura. Il loro compito consisteva nello scoprire se un problema era stato causato da una violazione dei doveri morali, da una offesa rivolta contro uno spirito, oppure da un cattivo destino personale (*chi*). Sacerdoti itineranti originari della città di Nri erano poi specializzati nel cancellare le impurità provocate da atti di odio, da incesti o suicidi, oppure da eventi inconsueti come una morte improvvisa o un incidente mortale nella boscaglia.

Il codice morale che guida l'esistenza degli Igbo è fortemente radicato nella loro religione, come ben evidenzia l'uso del termine *omenani* («quel che accade sulla nostra terra») per indicare ciò che per noi è religione, etichetta, legge e usanza. Il furto è considerato una colpa particolarmente grave, specie quando è diretto contro gli agricoltori. La sopravvivenza economica della comunità, infatti, è seriamente minacciata quando un coltivatore si accorge che i suoi campi di igname non sono più protetti. In questo caso egli si reca presso un luogo di culto e chiede agli spiriti o agli antenati di punire il ladro, chiunque egli sia. Per gli Igbo i concetti di giusto e di sbagliato non dipendono dall'Essere supremo, ma sono lo spirito della terra e gli antenati ad essere considerati i guardiani della moralità. I crimini più seri sono quelli commessi contro lo spirito della terra: il parricidio, il suicidio, l'incesto, il furto dei raccolti o del bestiame, le nascite gemellari e l'uccisione di animali sacri, tutti atti che richiedono speciali sacrifici di espiazione.

BIBLIOGRAFIA

F.A. Arinze, *Sacrifice in Igbo Religion*, Ibadan 1970.

R.N. Henderson, *The King in Every Man. Evolutionary Trends in Onitsha Ibo Society and Culture*, New Haven 1972.

E. Ilogu, *Christianity and Igbo Culture*, New York 1974.

S. Ottenberg, *Ibo Oracles and Intergroup Relations*, in «Southwestern Journal of Anthropolology», 14 (1958), pp. 295-317.

[Aggiornamenti bibliografici:

A.E. Afigbo, *The Image of the Igbo*, Lagos 1992.

J.T. Agbasiere, *Women in Igbo Life and Thought*, London-New York 2000.

J.C.U. Aguwa, *The Agwu Deity in Igbo Religion. A Study of the Patron Spirit of Divination and Medicine in an African Society*, Enugu 1995.

B.-P. Amu, *Religion and Religious Experience in Igbo Culture and Christian Faith Experience*, Bonn 1998.

R.A. Egwu, *Igbo Idea of the Supreme Being and the Triune God*, Würzburg 1998.

E. Ikenga-Metuh, *God and Man in African Religion. A Case Study of the Igbo of Nigeria*, Enugu 1999 (2ª ed.).

E. Ilogu, *Igbo Life and Thought*, Onitsha 1985.

O.U. Kalu (cur.), *Embattled Gods. Christianization of Igboland, 1841-1991*, London-Lagos 1996, Trenton/N.Y. 2003, specialmente il cap. II: *Enduring Covenants. The Igbo and Their Gods*.

C. Ogbuene, *The Concept of Man in Igbo Myths*, Frankfurt am Main-New York 1999.

In italiano segnaliamo:

G. Guariglia, *Gli Igbo della Nigeria sudorientale*, Como 1969.

G. Guariglia, *Il mondo spirituale degli Igbo. Ritratto di un popolo della Nigeria sud-orientale*, Como 1969.

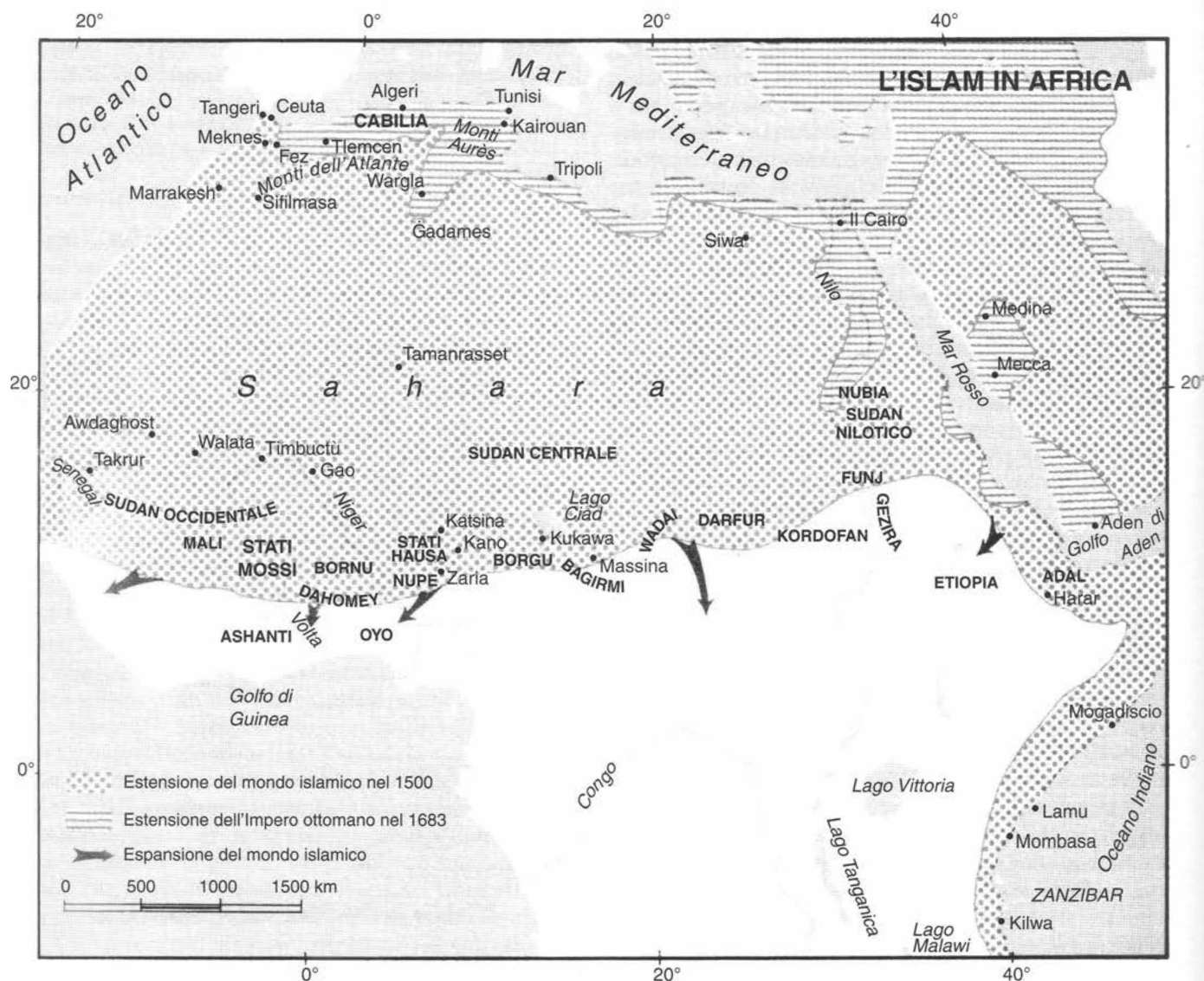
G. Guariglia, *Gli Igbo e la loro cultura tradizionale. Ritratto di un popolo della Nigeria*, Milano 1971].

FRANCIS A. ARINZE

ISLAM IN AFRICA. [Questa voce è composta di due articoli: *L'Islam nell'Africa settentrionale* e *L'Islam nell'Africa subsahariana*].

L'Islam nell'Africa settentrionale

Il termine *Africa settentrionale* indica solitamente quella regione che comprende gli Stati di Libia, Tunisia, Algeria, Marocco e Mauritania. Dal momento che tale regione corrisponde a ciò che gli scrittori arabi definiscono Magreb («occidente»), i due termini verranno impiegati col medesimo significato. L'unitarietà caratteristica di questa regione si fonda sulla continuità dei suoi stanziamenti: dall'alba della storia è stata infatti abitata da Berberi provenienti per la maggior parte dalle coste del Mar Rosso, ai quali si aggiunsero in tempi successivi Europei, Semiti e popolazioni di colore. L'Africa settentrionale fu in contatto con tutte le grandi civiltà antiche e divenne parte integrante del mondo islamico alla fine del VII secolo d.C. Quest'area non fu mai completamente arabizzata, come accadde invece in Siria e in Egitto, ma la popolazione venne del tutto islamizzata, ad eccezione di una minoranza ebraica preesistente. A partire dal XII secolo d.C., poi, la grande mag-

gioranza della popolazione aderì alla tradizione legale (*maḏhab*) mālikita.

In Africa settentrionale, come altrove, l'Islam rappresenta sia una religione sia una forma di cultura e, a seconda dell'angolazione da cui li si guarda, gli stessi fatti possono essere interpretati in modi alquanto differenti. Nelle pagine seguenti ci riferiremo all'Islam non come cultura, più o meno influenzata dal messaggio coranico, ma come religione. La trattazione sarà dunque incentrata sui movimenti, le opere e le persone che hanno formato il sentimento e il comportamento religioso degli abitanti del Magreb.

Religioni preislamiche. Se il messaggio stesso del profeta Muḥammad portò i segni del politeismo arabo, anche l'islamizzazione dell'Africa settentrionale fu similmente influenzata dalla situazione religiosa preesistente.

Il sostrato preistorico. La preistoria dei Berberi rimane oscura. Le iscrizioni libiche non svelano i loro segreti, mentre i monumenti funerari e le pitture rupestri possono essere interpretati in modi diversi a seconda delle influenze egiziane, mediterranee o sahariane che presentano. Gli studiosi, tuttavia, sono concordi almeno su due punti: gli antichi Berberi non facevano distinzioni tra magia – ossia la tecnica usata per imbrigliare i poteri della natura – e religione – il culto di una divinità con un'identità più o meno distinta. Soltanto in un secondo tempo le divinità acquistarono carattere esclusivamente locale.

Dunque, secondo gli specialisti, è più esatto far rife-

rimento non ad una religione berbera, ma ad una specifica attitudine verso il sacro che gli abitanti dell'Africa settentrionale associano ancor oggi con caverne, sorgenti, alberi, pietre e così via. La presenza di tale strategia del sacro, volta a soddisfare necessità di base come la pioggia, la cura della sterilità, la vittoria, è stata notata da scrittori distantissimi nello spazio e nel tempo, dallo storico greco Erodoto (VI secolo a.C.) al viaggiatore marocchino Ibn Baṭṭūta (XIV secolo d.C.) fino all'antropologo finlandese Edward Westermarck (XX secolo d.C.). La nozione di *baraka* (un potere polimorfo legato alla sacralità), l'istituzione della *zāwiya* (una sorta di confraternita che fa capo ad un santuario), la *ziyāra* (il culto dei santi), lo *šaṭḥ* (la danza rituale) e il *samā'* (la musica rituale) hanno svolto un ruolo importante nel sentimento religioso degli abitanti del Magreb fino a tempi assai recenti, benché l'Islam ufficiale li abbia avversati per secoli; molti antropologi sostengono infatti che tali espressioni religiose trovano la loro spiegazione in quella radicata attitudine verso il sacro che già aveva caratterizzato la religione fenicia, il politeismo romano e il Cristianesimo precedente all'avvento dell'Islam.

L'influenza fenicio-punica. I Fenici raggiunsero le rive dell'Africa settentrionale all'inizio del I millennio a.C., vi fondarono Cartagine e stabilirono un gran numero di scali mercantili lungo la costa; popolo di marinai e mercanti, essi non si avventurarono nell'interno fino al V secolo a.C. Quale fu la loro influenza sulla cultura locale? Gli storici non sono concordi nei loro giudizi, ma tutti ammettono che essa fu cruciale, poiché anche i Berberi provenivano da Oriente. La punicizzazione della cultura magrebina non coincise, tuttavia, con il periodo in cui Cartagine era all'apice del potere: soltanto dopo che la città fu battuta e distrutta (146 a.C.) gli *aquellid* («re») della Numidia e della Mauritania adottarono le forme più caratteristiche della civiltà cartaginese. Le scoperte epigrafiche e archeologiche mostrano infatti che, da questo periodo, il culto assunse i tratti della religione fenicio-punica: la dea Tanit andò ad occupare una posizione di rilievo e i sacrifici dei bambini, così invisi ai Romani, divennero pratica comune. Questa spinta al processo di punicizzazione ha tutte le caratteristiche di una deliberata sfida alla Roma imperiale e, secondo Stephane Gsell, specialista francese di storia dell'Africa antica, essa preparò la popolazione all'islamizzazione successiva.

Romanizzazione e cristianizzazione. Il politeismo romano che si estese alle popolazioni dell'Africa settentrionale era parte inscindibile della romanizzazione che fu, sotto molti aspetti, assai radicata. Ma, sfidata dalle divinità cartaginesi prima e minata dalla propaganda cristiana poi, la religione romana non ebbe il tempo di costruirsi una solida piattaforma. Molti studi hanno dimostrato come essa venne profondamente africanizzata, e come i nomi latini celino soltanto superficialmente le divinità preromane: Juppiter è stato identificato con Amon; Saturno, la più africana delle divinità, con Baal-Hammon; la dea Giunone con Tanit; Asclepio con Ešmun e così via.

Il problema delle specifiche caratteristiche locali investì anche il Cristianesimo africano. La nuova religione conquistò rapidamente adepti, specialmente nelle città, come possiamo vedere dall'alto numero di seguaci perseguitati nel III secolo d.C., e dal fiorire di grandi pensatori come l'apologista Tertulliano (morto dopo il 220 d.C.), il vescovo di Cartagine Cipriano (morto nel 258) e Agostino, Padre della Chiesa (morto nel 430). Tuttavia, il fenomeno più significativo di questo periodo fu indubbiamente lo scisma donatista, che divise profondamente l'Africa romana per tutto il IV secolo. Che fosse un tentativo di fondare una Chiesa nazionale o un movimento di protesta sociale, esso rivela comunque un aspetto fondamentale e caratteristico della psicologia magrebina, la quale sembra accettare le culture straniere con grande facilità, ma sceglie da esse un elemento che possa essere trasformato in un simbolo della propria identità. In questo senso possiamo considerare il Donatismo come un presagio del movimento ẖāriǧita musulmano di tre secoli dopo.

Religiosità berbera. L'Africa settentrionale fu soggetta a influenze egiziane, fenicie, greco-romane e cristiane, ma nessuna di esse ne scalfì profondamente l'attitudine religiosa. Le religioni straniere, che in apparenza vennero accettate senza difficoltà, a livello quotidiano subirono invece una profonda trasformazione. Le professioni di fede, le istituzioni e i culti cambiavano, ma restava intatto il tipo di religiosità, caratterizzata dall'irruenza, dall'estremismo e dalla tendenza alla semplificazione intellettuale che saranno comuni anche ad ogni livello di sviluppo dell'Islam magrebino.

L'intellettualismo estremo si legò sempre al forte attaccamento ai culti popolari più umili, come se i popoli dell'Africa settentrionale rifiutassero di vedere la religione quale mezzo di salvezza individuale: il sociale ebbe sempre la precedenza sull'individuale, il concreto e utile sul puramente spirituale. La religione fu per loro soprattutto un'etica comunitaria. Più la dottrina era semplice e chiara, meglio svolgeva il suo ruolo. Sia i culti locali sia i dogmi elaborati, per quanto lontani potessero sembrare a uno sguardo puramente formale, tendevano nondimeno verso lo stesso fine: tenere unito il corpo sociale.

Un'unica coscienza religiosa espressa in forme religiose diverse: ecco un'ipotesi di continuità che molti esperti sarebbero restii ad accettare. Eppure, molti storici l'hanno fatta propria, almeno come punto di par-

tenza del loro lavoro, anche se non basta per spiegare come il Magreb sia divenuto musulmano. L'islamizzazione, nell'Africa settentrionale come altrove, è avvenuta sotto forma di duplice processo. L'Islam nacque come un insieme di dottrine e di norme di comportamento proprie degli Arabi del Medio Oriente, ma anche la lunga e ricca esperienza della popolazione magrebina che lo ricevette concorse a determinarne la forma finale. Tre secoli prima della comparsa dei primi missionari musulmani, la regione, ad eccezione di Cartagine, era totalmente libera da influenze straniere e governata da principati indipendenti, la cui storia è relativamente oscura. I ritrovamenti epigrafici testimoniano che le religioni punica e cristiana resistevano ancora, che l'Ebraismo era vitale, e che il Donatismo e il Manicheismo erano rifioriti. L'Islam si sviluppò all'interno di questa complessa situazione, dominata da un singolare sincretismo: ritenere che l'Africa settentrionale sia passata direttamente dall'ortodossia cristiana all'Islam sunnita è soltanto un'illusione.

Il periodo arabo. Con questo termine, che sotto diversi aspetti è alquanto inadeguato, ci si riferisce al periodo che va dal II al V secolo eg. (VII-XI secolo d.C.). A guardar bene, tale periodo fu arabo soltanto per certi versi, ma sotto quest'etichetta esamineremo in primo luogo la conquista, o l'instaurazione del potere politico da parte dei guerrieri del Medio Oriente; in secondo luogo, l'islamizzazione, ossia l'adozione di riti e dottrine stabiliti dal Corano; e infine, l'arabizzazione nel suo duplice aspetto etnico e culturale, che investe cioè sia la composizione delle popolazioni sia l'adozione della lingua e dei costumi arabi. Tre sviluppi, questi, che sono ben lungi dal coincidere.

La conquista. Le prime armate arabe arrivarono in Ifrīqiyā (conosciuta prima d'allora come Byzacene) nel 26 eg. / 647 d.C., ma la conquista vera e propria ebbe inizio soltanto nove anni più tardi, quando 'Uqba ibn Nāfi' fondò la città di Kairouan come base permanente per i suoi soldati. 'Uqba decise di costeggiare le torri settentrionali, già fortificate dai Bizantini, e di seguire la strada che portava agli altopiani dell'interno, dove vi erano dei principati indipendenti. In un primo tempo la tattica si rivelò fruttuosa, perché il generale arabo, dopo aver battuto il capo berbero Kusayla, riuscì ad attraversare l'intera regione fino all'Oceano Atlantico senza incontrare ulteriori resistenze. Tuttavia, sulla via del ritorno si trovò di fronte un'alleanza di Berberi e Bizantini che gli avevano tagliato ogni via di comunicazione e così la sua armata, che egli, con poca lungimiranza bellica, aveva diviso in piccoli gruppi, venne annientata. Un altro conquistatore, Ḥassān ibn al-Nu'mān, tratte dalla disfatta le dovute conclusioni, decise di attaccare Cartagine, centro del potere bizantino. Prese d'assalto la città nel 691, la perdette e poi la riconquistò definitivamente nel 695. Fu allora che i popoli dei monti Aurès, che si erano fieramente battuti per la loro indipendenza contro i Vandali e i Bizantini nei due secoli precedenti, si rivoltarono guidati da una donna che gli Arabi soprannominarono al-Kāhina («la strega»). Dal momento che ai conquistatori non interessano che i nostri beni, pensò al-Kāhina, trasformiamo in deserto la nostra terra ed essi se ne andranno. E così diede l'ordine di abbattere tutti gli alberi, causando in tal modo una terribile deforestazione con conseguenze che ancor oggi si risentono. Verità o leggenda? Sia come sia, questo sforzo autolesionista non ottenne i risultati sperati. Gli Arabi non se ne andarono da quella terra devastata e al-Kāhina, vedendo che le cose si erano messe male, ma decisa a non arrendersi, mandò i suoi figli a fronteggiare il nemico. Gli scontri continuarono per una decina d'anni nella parte occidentale della regione. Il nuovo generale, Mūsā ibn Nuṣayr, tornò alla politica del suo predecessore Abū al-Muhāğir e applicò largamente il sistema clientelare del *walā'* («adozione»), affidando all'aristocrazia araba i figli dei capi sconfitti. Questa interpenetrazione etnica fu così rapida che la conquista della Spagna, cominciata nel 711, venne guidata già da un *mawlā* («cliente») di Mūsā, il berbero Ṭāriq ibn Ziyād.

A differenza delle monarchie centralizzate di Egitto, Persia e Spagna, i cui destini vennero decisi dal risultato di una sola battaglia contro i musulmani, il Magreb venne conquistato in maniera definitiva soltanto dopo mezzo secolo di scontri. Molte ragioni stavano alla base di questo risultato. Montagnoso, suddiviso internamente, politicamente frammentato, il Magreb si rivelò sempre difficile da conquistare. Gli Arabi si trovarono di fronte tanti popoli diversi: Rūm (Bizantini), Afranğ (Romani), Afāriq (Berberi punicizzati), nomadi e gruppi sedentari. Ognuno di questi popoli aveva proprie tattiche di difesa e poteva contare su un diverso sistema di attacco: la resistenza berbera assunse le forme delle strategie di Kusayla e di quelle di al-Kāhina, e così variarono anche le strategie arabe, che andarono dal rigore di 'Uqba al liberalismo di Abū al-Muḥāğir e, inoltre, le armate conquistatrici risentirono della crisi che investì il califfato musulmano dal 660 al 694.

Alcuni storici non islamisti ritengono che i primi conquistatori arabi fossero nomadi come i Banū Hilāl, che invasero la regione più di tre secoli dopo. Quest'opinione è del tutto sbagliata: essi erano abilissimi cavalieri, addestrati nelle tattiche di cavalleria. Molti di loro venivano dalla Siria e discendevano da uomini che per generazioni erano stati in stretto contatto con Romani e Bizantini. Nel Magreb essi si presentarono come eredi di quelle antiche civiltà e col tempo il carattere

neobizantino dell'amministrazione araba divenne sempre più evidente.

Arabizzazione. Da un punto di vista etnico, il processo di arabizzazione ebbe, a quanto pare, propositi molto limitati. Secondo gli storici più attendibili, il numero di Arabi che si stanziarono nella regione nel corso del I secolo dell'era musulmana non superò i cinquantamila. La popolazione locale, specie in Ifrīqiyā, era già alquanto multietnica e questa caratteristica fu accentuata dalla conquista, giacché le armate «arabe» erano di fatto composte da militari bizantini, persiani e, quasi da subito, berberi, probabilmente nomadi, che divennero noti in seguito come Zanāta.

L'adozione di usi, consuetudini, abiti e lingua arabi fu senza dubbio estremamente rapida; tutti i primi cronachisti arabi sottolineano l'origine himyarita (yemenita) dei Berberi a sostegno di una remota somiglianza etnica. Il sistema del *walā'*, poi, fece sì che molte tribù berbere si legassero con quelle qahtanite (arabe meridionali). Il termine *berbero* perdette rapidamente il suo originario significato etimologico e venne a designare soltanto gli abitanti di isolate regioni montane. Con l'islamizzazione, si produsse in Africa settentrionale una distinzione fondamentalmente socioculturale piuttosto che etnico-linguistica.

Quando l'autorità politica fu in mani arabe, ebbe inizio naturalmente l'arabizzazione culturale. Nel periodo in esame, il potere degli Arabi si stabilì solidamente in quella che ora è la Tunisia e sulle coste spagnole del Mediterraneo. Si trattava di regioni floride, assai popolate e facili da difendere, e dove l'influenza punica era stata profonda e durevole. Kairouan e Cordova, le capitali delle due province, mantennero relazioni ininterrotte con le altre metropoli musulmane e furono i punti di partenza per la diffusione della cultura araba e dell'Islam ortodosso.

Dopo la conquista, il Magreb fu governato da emiri inviati dal governo omayyade di Damasco. Con la rivoluzione abbaside del 750 e il trasferimento della capitale a Bagdad, l'Impero divenne sempre più persiano e meno arabo, più asiatico e meno mediterraneo. Le province occidentali, sempre più difficili da controllare, cominciarono a distaccarsi l'una dopo l'altra. Nel 755, un principe omayyade rifugiatosi in Spagna vi fondò un emirato indipendente. Nel 787, Idrīs I, discendente di 'Alī ibn Abī Ṭālib, fece la stessa cosa in Marocco. Infine, nell'800, l'Ifrīqiyā raggiunse l'autonomia sotto la dinastia aġlabide, con il consenso del califfo.

Nel IX secolo, gli emirati omayyade e aġlabide esercitarono il loro controllo militare e commerciale su tutto il Mediterraneo occidentale. La Spagna musulmana, che divenne califfato nel 929, mantenne la propria preminenza fino alla grande crisi del 1009, e la sua capitale, Cordova, fu l'equivalente di Bagdad o del Cairo. La parte occidentale del Magreb visse all'ombra dell'influenza politica e culturale della Spagna; i principi di Ceuta, Fez, Tlemcen e altrove, sia arabi sia berberi, erano clienti del califfo di Cordova e, come tali, esponenti della cultura andalusa e dell'ortodossia omayyade.

Quanto all'emirato aġlabide, invece, esso cadde vittima della propaganda dei Fatimidi šī'iti, i quali sostenevano che soltanto i discendenti di 'Alī e Fāṭima, rispettivamente cugino e figlia del profeta Muḥammad, potessero legittimamente aspirare al califfato. Un loro *dā'ī* («missionario»), venuto dallo Yemen, si stabilì presso i Berberi Kutāma nella regione montagnosa della Piccola Cabilia e lì, appoggiato da una popolazione favorevole agli 'alidi e ostile al potere aġlabide, pazientemente attese l'occasione buona. L'esercito aġlabide, indebolito dalle lotte che dividevano la famiglia regnante, venne sopraffatto ad al-Urbus (l'antica Laribus) nel 909, e la residenza degli emiri, Raqqāda, venne presa d'assalto. Un anno dopo, il pretendente al trono si fece avanti e adottò ufficialmente il titolo di 'Ubayd Allāh al-Mahdī. Ma per i Fatimidi vittoriosi, l'Ifrīqiyā rappresentò soltanto una rampa di lancio per la conquista dell'Impero abbaside. Conquistato l'Egitto nel 969, essi la abbandonarono infatti nelle mani dei loro alleati Kutāma, i quali diedero origine a due dinastie: gli Ziridi nell'attuale Tunisia e gli Hammadidi a est dell'attuale Algeria; due dinastie che discendevano entrambe da Zīrī ibn Manād, generale dell'esercito divenuto reggente dopo la partenza del califfo fatimide, e che fiorirono entrambe fino alla metà dell'XI secolo.

Se dunque si applica il termine *arabo* a questo periodo, esso si rivela chiaramente inadeguato. Furono sì principi orientali i fondatori degli Stati e i creatori delle città in cui esercito, amministrazione e istituzioni religiose diffondevano la cultura araba, ma il potere politico venne ben presto condiviso: senza gli Awriba, Idrīs I non avrebbe potuto regnare, e senza i Kutāma, 'Ubayd Allāh non avrebbe mai potuto arrivare al califfato.

Non v'è dubbio che il processo di arabizzazione fu estremamente lento. I ritrovamenti epigrafici dimostrano come le influenze puniche, romane e cristiane sopravvissero a lungo dopo la conquista, ma l'importanza di questi resti non dev'essere sopravvalutata. Le narrazioni che hanno per oggetto la storia delle origini della dinastia fatimide mostrano chiaramente che la patria dei Kutāma, pur lontana dalla capitale e isolata per via delle montagne che la circondavano, fu aperta tuttavia all'influenza delle città, veri ricettacoli dei valori distintivi della cultura araba. Il processo di arabizzazione fu avviato dai governatori arabi, ma non s'interruppe quando il potere passò in mani berbere, come dimostra

la condotta dei principi ziridi e hammadidi, che pure discendevano direttamente dai ṣanhāğa berberi.

Islamizzazione. Nel 660, una profonda crisi investì la comunità musulmana d'Oriente. Due opposti *clan* reclamarono il califfato: i sostenitori di Mu'āwiya e della famiglia omayyade da un lato e i seguaci di 'Alī ibn Abī Ṭālib e degli Hašimiti, il *clan* del Profeta, dall'altro. Più tardi si fece avanti una terza fazione, più neutra, la quale sosteneva che l'autorità dovesse essere conferita per elezione e che il califfo potesse anche non far parte della tribù dei Qurayš e non essere addirittura arabo. I membri di quest'ultima fazione vennero chiamati ḫāriğīti; la seconda invece assunse il nome di Šī'a, mentre la prima venne definita *ahl al-ğamā'a*, ossia i sostenitori della maggioranza, quelli che poi saranno i sunniti ortodossi. All'inizio, le tre fazioni erano arabe ma, quando gli Omayyadi stabilirono a Damasco un'amministrazione in larga maggioranza qurayšita, šī'iti e ḫāriğīti cercarono l'appoggio dei nuovi convertiti e, in opposizione ai sunniti che rappresentavano l'Islam ufficiale, moderato e conservatore, di impronta araba, abbracciarono istanze non arabe e, talvolta, anche decisamente antiarabe.

In Africa settentrionale si diffuse più rapidamente l'Islam che non la lingua araba, un paradossale risultato della propaganda scismatica del movimento autonomista, diretta contro il potere politico degli Arabi e dei loro clienti, che conferì all'Islam un carattere profondamente nazionale.

Dopo la morte di al-Kāhina nel 701, la conquista poté ritenersi completata. I nuovi governanti, nel tentativo di riorganizzare la provincia, imposero un sistema regolare di tasse. Ma ormai la popolazione, fin dal declino dell'Impero di Roma, si era assuefatta a vivere in piccole comunità indipendenti e già nel 720 i Berberi di Ifrīqiyā si sollevarono e uccisero il loro emiro, Ibn al-Ḥabḥāb. Nel 740 una più seria rivolta scoppiò nel Marocco settentrionale e presto si diffuse in tutta l'Africa settentrionale. Uno dei capi della rivolta, Maysara, aveva vissuto a Kairouan, dov'era giunto al seguito della Ṣufrīya, un gruppo di ḫāriğīti estremisti. I Berberi insorsero dunque nel nome di quei valori di giustizia, eguaglianza e austerità che erano stati propugnati dall'Islam stesso ma che, a parere loro, erano stati traditi dagli Omayyadi. Nel 740, sulle rive del fiume Chelif, nell'attuale Algeria centrale, il fior fiore dell'aristocrazia araba perì nella cosiddetta battaglia dei Nobili (*ġazwat al-ašrāf*). Da quel momento, la parte occidentale del Magreb riguadagnò la propria indipendenza. I disordini continuarono nella parte orientale, ma non si arrivò ad alcuno scontro decisivo. I nuovi governatori dell'Impero, gli Abbasidi, disperando di una rapida vittoria in quelle remote province, delegarono la loro autorità a Ibrāhīm ibn al-Aġlab, un brillante generale che aveva difeso la regione dagli insorti Zāb, nell'attuale Tunisia meridionale, e permisero così la nascita della dinastia aġlabita all'interno dei confini dell'Africa ex romana.

Gli ḫāriğīti s'impadronirono così del Magreb centrale e occidentale, ma presto dimostrarono di non essere all'altezza di controllare un grande Stato. Propugnatori dell'eguaglianza assoluta, rifiutavano ogni forma di gerarchia o di disciplina e accettavano senza discriminazioni chiunque abbracciasse la loro dottrina. Dotati di una certa propensione alle dispute teologiche, nei casi di discordia su qualche punto del dogma, deponevano i propri imam e, talvolta, li uccidevano persino. I principati che fondarono dopo il 754 ebbero frontiere incerte e organizzazioni rudimentali. Città deposito come Tāhart nell'Algeria occidentale e Siğilmāsa nel Marocco sudoccidentale furono situate agli snodi delle importanti vie di comunicazione tra est e ovest, tra Sahara e Mediterraneo, e poterono fiorire e prosperare nonostante la loro instabilità politica. Anche lo Stato di Barġwāṭa, fondato nello stesso periodo nelle ricche pianure atlantiche, prosperò, stando ai racconti dei viaggiatori del X secolo; frutto della rivolta ḫāriğīta, esso puntò sempre più verso un ampio sincretismo. [Vedi *ḪĀRIĞĪTI*, vol. 8].

Dopo gli ḫāriğīti, fu la Šī'a a dominare la storia politica e religiosa del Magreb. Forse, già la creazione del regno idriside non era stata un fatto accidentale. Vi sono infatti molte prove dell'esistenza di una vera e propria rete di missionari šī'iti che, provenienti da Medina o dall'Iraq, presero la via dell'Occidente per diffondere la loro buona novella. Essi cominciarono ad agire prendendo informazioni da studenti e pellegrini circa la disposizione mentale dei loro conterranei magrebini. Se da costoro apprendevano che veniva nutrita una certa simpatia per gli 'alidi o una certa insoddisfazione per gli attuali governanti, allora inviavano un missionario per tastare con mano la situazione ed eventualmente preparare il terreno per l'arrivo del pretendente 'alide. Il successo di Idrīs I incoraggiò alcuni discendenti di Ḥasan ibn 'Alī a seguire lo stesso esempio. Verso la metà dell'XI secolo vennero fondati quasi una dozzina di principati ḥasanidi nella parte occidentale dell'Algeria. Alcuni principi si limitarono al ruolo di ospite d'onore, ma altri divennero veri e propri capi locali, sebbene le loro ambizioni fossero limitate dal fatto che non disponevano di eserciti. Grazie alla presenza di tanti «ospiti» 'alidi, l'ideologia šī'ita poté ben presto permeare la società magrebina, talvolta sostituendosi del tutto al pensiero ḫāriğīta, talaltra combinandolo con dottrine più antiche, dando origine così a singolari sincretismi. Ne è un esempio la regione di Ġumāra, a sud di Tetuan, dove uno pseudoprofeta chiamato Hā' Mīm fondò, insieme a sua zia Tangīt, un culto separato. La vittoria dei Fatimidi sarebbe incomprensibile se non si tenesse con-

to dell'attività preliminare dei missionari šī'iti. La nozione di Mahdi (messia), dispensatore di giustizia a conclusione di un'era di ingiustizie, può forse aver risvegliato l'eco di antiche credenze, ma di fatto, da questo momento in poi, essa divenne peculiarità permanente della mentalità magrebina, prima ancora di ricevere uno *status* ufficiale con gli Almohadi. [Vedi *ŠĪ'A*].

L'Islam diffusosi presso i Berberi scismatici può sembrare ora dei più eterodossi, ma fino a che punto si può parlare di ortodossia in relazione ad un tempo in cui non esisteva ancora l'ombra di un'istituzione gerarchica? Fino a quel momento nessuno Stato si era dimostrato tanto forte da imporre un'ideologia ufficiale all'intera Africa settentrionale, e v'era spazio a sufficienza per differenti interpretazioni del dogma, le quali, in ultima analisi, avevano il pregio di approfondire l'impatto del messaggio coranico. Primi a tentare un'unificazione politica e ideologica del Magreb furono i Fatimidi, che sradicarono quasi completamente gli ḫāriǧīti, salvo che nella regione del Mzab nell'Algeria meridionale e del Ǧabal Nafūsa nell'attuale Libia occidentale, dove alcune comunità resistono ancor oggi. Fu solamente all'epoca degli Almoravidi che la Sunna mālikita trionfò, grazie soprattutto all'islamizzazione consolidata dall'attività degli scismatici.

Opere letterarie. La letteratura berbera è sempre stata di natura soprattutto orale. I profeti berberi come Ṣāliḥ di Barġwāṭa o Hā' Mīm di Ġumāra si servirono probabilmente di mezzi orali di comunicazione. Benché il geografo andaluso al-Bakrī nell'XI secolo abbia affermato che Barġwāṭa avesse un Corano in berbero, nessuna traccia ne è mai stata ritrovata.

Se il sincretismo non ha alcun documento scritto che possa illuminarlo, la stessa cosa non si può dire per il movimento ḫāriǧīta. Dopo la caduta di Tāhart, i sopravvissuti fuggirono nel Mzab con i loro libri sacri, preservando così due opere importanti. La prima, il *Kitāb aḫbār al-Rustumīyīn* (Eventi memorabili nella storia degli imam rustimidi), venne scritto da Ibn al-Ṣaġīr (morto nell'894), vissuto al tempo degli eventi narrati; il secondo, *Kitāb al-sīrawa-aḫbār al-a'imma* (Vita e opere degli imam) è un'opera più tarda – il suo autore, Abū Zakarīyā', visse nell'XI secolo – ma rientra ancora nel periodo preso in considerazione. Entrambi i testi trattano l'illuminazione del fedele, ma forniscono anche preziose informazioni storiche e cenni psicologici sugli ḫāriǧīti del Magreb.

Il primo movimento šī'ita non lasciò opere scritte e ci è noto soltanto attraverso la storia antica della dinastia fatimide, riportata da Qāḍī al-Nu'mān ibn Ḥayyūn (morto nel 974), principale ideologo di tale dinastia. Nella sua opera più importante, *Iftitāḥ al-da'wa* (Le prime missioni), egli descrive con grande oggettività e accuratezza la regione sfuggita al controllo politico degli Aġlabidi, ma aperta alla loro influenza culturale.

Le opere più significative di questo periodo, tuttavia, vennero composte a Kairouan. Fino all'XI secolo, la letteratura profana fu principalmente dominio di immigrati orientali, ma gli scrittori locali seppero aggiudicarsi il merito di un rinnovamento nel campo della cultura religiosa. In un primo tempo l'Ifriqīyā seguì l'esempio di Bagdad e adottò la tradizione legale di Abū Ḥanīfa (morto nel 768), ma presto s'indirizzò piuttosto alla scuola di Mālik ibn Anas (morto nel 796). A spiegazione di tale preferenza si possono citare molte ragioni: studenti e pellegrini magrebini erano assai più legati allo Higiaz, la terra di Mālik, che non all'Iraq, patria di Abū Ḥanīfa; ed essendo vissuto sempre a Medina, Mālik sembrava garantire una maggiore fedeltà alla tradizione del Profeta. Inoltre, molti abitanti del Magreb avrebbero desiderato, magari inconsciamente, di distaccarsi dalla parte orientale dell'Impero, ma senza dare origine ad uno scisma. E infine, la scuola mālikita, più semplice di quella ḥanafita, meglio si attagliava alla società dell'Ifriqīyā, ancora a predominanza rurale e quindi relativamente omogenea.

Quali che fossero le cause, esse originarono importantissimi risultati e la scuola mālikita di Kairouan compì decisivi passi avanti verso l'unificazione ideologica del Magreb. 'Abd al-Salām ibn Sa'īd, noto come al-Saḥnūn (morto nell'854), espose nel suo *Mudawwana* (un manuale di diritto mālikita) il codice civile del Magreb islamico. Senza dubbio molti usi ancestrali o addirittura preistorici continuarono a sopravvivere, ma vennero giudicati conformemente al modello espresso dal *Mudawwana*. Da quel momento in poi, il *faqīh* (giureconsulto) mālikita divenne una delle due figure più importanti della società, insieme con l'*'ābid* (uomo di Dio) che, sempre pronto a disdegnare ogni onore e a criticare il potere costituito, seppe incanalare lo scontento popolare. Figura di spicco in questo campo fu Buhlūl ibn Rāšid (morto nel 799), il quale, con altri suoi pari, secondo la tradizione fu un precursore di quelle confraternite (*zawāyā*) che tanto caratterizzeranno la religiosità berbera. Se alla fine la Sunna prevalse, fu proprio grazie a persone come lui, capaci cioè di influenzare le decisioni governative senza ricorrere a sanguinose ribellioni. Man mano che la società si inurbava e diveniva più stabile, il suo esempio cominciò a trovare larga eco. Né lui né gli altri asceti lasciarono alcuna opera scritta, ma la loro condotta venne accuratamente descritta e i loro detti furono raccolti nella letteratura *manāqib* (agiografica), a cominciare dall'opera *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiyā wa-Tūnus* (Biografie dei dotti religiosi dell'Ifrīqiyā e di Tunisi) di Abū al-'Arab Muḥammad ibn Tamīm (morto nel 944).

A metà del X secolo, quando i Berberi Kutāma ereditarono uno Stato stabile e prospero, che presto si conquistò una propria autonomia, essi incoraggiarono la crescita di una letteratura squisitamente locale. Il secondo emiro ziride, al-Manṣūr ibn Buluggīn (984-996), lasciò Raqqāda, prima residenza aġlabita, e si trasferì nel fasto di Ṣabrā-Manṣūrīya, dove la vita di corte, così tipica della civiltà islamica, favorì lo sviluppo dell'*ādāb* (la letteratura profana). Qui operarono tre uomini la cui fama oltrepassò di molto i confini dell'Ifrīqiyā: Ibrāhīm ibn al-Raqīq (morto nel 1027) fu cancelliere e šī'ita militante, e la sua vasta opera storica, *Ta'rīḫ Ifrīqiyā wa-al-Maġrib*, servì di riferimento a tutti i cronachisti successivi, sebbene pochissimo ne sia giunto sino a noi; Muḥammad ibn Sa'īd ibn Šaraf (morto nel 1067) divenne famoso come poeta e storiografo, e il suo trattato di critica letteraria, *Masā'il al-intiqād*, venne tradotto in molte lingue europee; e infine Ḥasan ibn Rašīq (morto nel 1064), poeta e antologista, lasciò ai posteri un testo di retorica, il *Kitāb al-'umda*, pregevole per la profondità della sua analisi e l'eleganza del suo stile.

Le moschee di Kairouan e di Susa, i resti del palazzo di Raqqāda, le fortezze di Belezma e Baġā'ī, le cittadelle di Susa e Monastir, tutto concorre a testimoniare la vitalità delle dinastie regnanti e l'introduzione di un'arte islamica in Africa settentrionale. L'architettura di questo periodo fu il prodotto di un'armoniosa simbiosi fra l'eredità bizantina, l'influenza dell'Iraq abbaside e uno spirito di sobrietà espresso dall'ascetismo di uomini come Buhlūl.

Il periodo berbero. La cultura dell'Ifrīqiyā raggiunse l'apice nell'XI secolo, diffondendosi poi in tutto il Magreb grazie all'unificazione politica operata da Almoravidi, Almohadi e Marinidi. In mancanza di una definizione migliore, i tre secoli che vanno dalla metà dell'XI alla metà del XIV vengono chiamati *periodo berbero*, dal momento che il potere supremo era nelle mani di dinastie berbere, ma tale termine è inadatto quanto lo è l'aggettivo *arabo* applicato ai tre secoli precedenti. Infatti, né l'arabizzazione né l'islamizzazione subirono in quel periodo una battuta d'arresto e, al contrario, esse giunsero al punto di non ritorno.

Le tre dinastie berbere attuarono una politica imperiale volta all'unificazione del Magreb e, pur non riuscendovi, lasciarono tracce indelebili di questo loro tentativo. Nell'XI secolo la parte occidentale del Magreb differiva notevolmente dalla parte orientale. Quest'ultima aveva una cultura araba ed era politicamente unificata, mentre la prima era frammentata in una serie di principati che venivano manovrati a turno dai governatori di Cordova e di Kairouan. I Maġrāwa e i Miknāsa, per esempio, servendo alternativamente gli interessi dell'uno o l'altro, si logorarono in una serie di sterili conflitti, finché all'improvviso, per una concomitanza di fattori, il califfato di Cordova scomparve nel 1031 e gli emirati zirida e hammadida nel 1052: con un tale vuoto sulla scena politica dell'Africa settentrionale, il tempo del Magreb occidentale era compiuto. I Lamtūna Almoravidi, partendo dalla regione atlantica del Sahara, costruirono un Impero attorno a Marrakesh (fondata nel 1062); quest'Impero, che durò fino al 1146, si estese dall'Andalusia al Sahara e da Algeri all'Atlantico. Gli Almoravidi furono seguiti dagli Almohadi, il cui principale punto di forza erano i Maṣmūda dell'alto Atlante; essi estesero fino a Tripoli l'Impero che avevano ereditato, regnarono a Marrakesh fino al 1276 e, sotto il nome di Hafsidi, a Tunisi fino al 1573. Poi venne la volta dei pastori Zanāta, che provenivano dal confine tra Algeria e Marocco e che, come i Marinidi prima e i Wattasidi poi, regnarono a Fez fino al 1550, e come i Zayyanidi-'Abd al-Wadid a Tlemcen fino al 1554.

Diversamente dai Kutāma, i gruppi berberi del Magreb occidentale non erano stati insediati dalla nomina di un rifugiato politico arabo. In entrambi i casi, tuttavia, la presa di potere da parte di una dinastia berbera era stata accompagnata da un'arabizzazione della cultura, che poté procedere a passo spedito grazie alla vita lussuosa di corte. Anche l'arabizzazione subì un'intensificazione, dal momento che i beduini Banū Hilāl, responsabili della caduta degli emirati zirida e hammadida, continuarono a emigrare nel Magreb fino al XV secolo; gli ultimi ad arrivare in ordine di tempo, i Banū Ma'qil, arabizzarono la provincia di Šangīṭ, nell'attuale Mauritania settentrionale.

Il movimento almoravide. Uno dei capi dei Lamtūna, di ritorno da un pellegrinaggio a Mecca, assistette alle lezioni tenute da Abū 'Imrān al-Fāsī, un famoso giurista marocchino. «I miei conterranei», disse al maestro, «non sanno nulla del vero Islam e hanno bisogno di una guida. Chi mi puoi raccomandare?». Abū 'Imrān rispose: «Presentati a mio nome da Waǧǧāǧ, che conosce bene la tua regione». Waǧǧāǧ a sua volta indirizzò il capo lamtūna da un *faqīh* di Siǧilmāsa di nome 'Abd Allāh ibn Yāsīn. Il guerriero e il missionario tornarono così insieme nel Sahara e fondarono un *ribāṭ* (monastero) dove i futuri *leader* del movimento presero a radunarsi: questa è la ragione per cui essi vennero chiamati *al-murābiṭūn*, che gli Spagnoli trasformarono in Almoravidi. Poco tempo dopo, sotto la guida di Yūsuf ibn Tāšfīn, i discepoli di Ibn Yāsīn mossero alla conquista di un vasto impero.

La storia assomiglia molto a quella di Abū 'Abd Allāh, il *dā'ī* fatimide, senonché questa volta il missionario era sunnita. Il movimento almoravide in Occidente, come il movimento selgiuchide in Oriente, s'inserì in una vasta controffensiva lanciata nell'XI secolo

dagli Abbasidi per distruggere la Šī'a e respingere la crociata cristiana. Uno dei padri spirituali del movimento, il *qāḍī* mālikita al-Bāqillānī (morto nel 1013), fu maestro di Abū 'Imrān e, con la benedizione del maggiore giureconsulto d'Oriente, Yūsuf ibn Tāšfīn rovesciò i principati andalusi e prese il titolo di Amīr al-Muslimīn («comandante dei musulmani»), a simboleggiare la sua carica suprema nell'Occidente musulmano sotto la sovranità dei califfi abbasidi.

Nel nuovo Stato almoravide i *faqīh* ottennero un posto d'onore. Scelti tra i primi aderenti al movimento, cominciarono subito a difendere e a diffondere l'ideologia ufficiale, consigliando gli emiri locali, supervisionando i verdetti delle corti, predicando l'ascetismo ai governati e l'austerità ai governatori. Il *qāḍī* 'Iyād di Ceuta (morto nel 1149) fu l'incarnazione di questa casta clericale. Lasciò molte opere, due delle quali di notevole importanza. Il suo *Šifā'* (Il libro della salute), che fornisce un'immagine completa del Profeta, provvede allo stesso tempo il lettore di un esempio da seguire in ogni momento della vita, dimostrandogli in questo modo, contrariamente al pensiero šī'ita, che egli non ha alcun bisogno di un imam che lo guidi alla verità. Nel *Kitāb al-madārik* (Il libro delle gesta), l'autore compila invece un lungo elenco di celebri esponenti della scuola mālikita. Questo libro completa l'opera che Abū al-'Arab aveva iniziato con la raccolta di quella che si potrebbe definire una vera e propria patrologia dell'Islam magrebino.

Tuttavia, nonostante il volenteroso sostegno dello Stato, la preminenza mālikita ebbe vita breve, e con l'arrivo della dinastia almohade il Magreb fu un'altra volta devastato da scismi. L'ideologia ufficiale almohade sembrava trascinarsi con fatica dietro l'evoluzione sociointellettuale del resto del mondo islamico. Mentre in Oriente, grazie ad al-Ġazālī (morto nel 1111), la Sunna si era evoluta e aveva saputo integrare la teologia dialettica (*kalām*), la logica (*manṭiq*) e il misticismo (*taṣawwuf*), e in Andalusia Ibn Ḥazm (morto nel 1064) stava sperimentando nuove direzioni del pensiero giuridico, la Mālikīya del Magreb invece rimase ciecamente attaccata alla scuola di Kairouan e rifiutò ogni genere di riforma. Giunta al potere, essa aveva messo in atto una politica reazionaria nel vero senso della parola, rifiutando di sistematizzare il *fiqh* sull'esempio di al-Šāfi'ī (morto nell'820), condannando al rogo i libri di al-Ġazālī e dichiarando guerra alla pietà popolare. I mālikiti vennero così a formare un'isolata e attivista minoranza che rifiutava lo spirito della *sunna*, che predica di scegliere le vie di mezzo e di cercare sempre il consenso della maggioranza, e non scoprirono le virtù della moderazione fino a quando non ebbero amaramente a soffrire della persecuzione degli Almohadi.

Gli Almohadi. Da un punto di vista politico, il secolo almohade rappresentò l'apogeo della storia dell'Africa settentrionale, ma dal punto di vista religioso esso fu semplicemente un interludio. L'ideologia ufficiale, che gli *'ulamā'* avevano avversato fin dall'inizio e che in seguito fu considerata scismatica dalla maggior parte della popolazione, venne infine ripudiata persino dai discendenti di coloro che l'avevano messa al posto d'onore. Come ci si può spiegare la comparsa di una tale ideologia? Fu forse un germoglio tardivo di scismi passati? Una creazione originale generata da menti berbere? Una religione nazionale paragonabile alla Šī'a duodecimana in Persia? Queste domande rimangono tuttora senza una chiara risposta.

Muḥammad ibn Tūmart, l'ideologo almohade, a differenza di Ibn Yāsīn, non fu propagandista di un movimento estraneo al suo luogo di origine. Verso il 1107 egli aveva infatti lasciato il Marocco meridionale per Cordova, dove si era immerso negli insegnamenti di Ibn Ḥazm, e quindi era partito per l'Iraq dove, secondo alcuni biografi, aveva forse incontrato al-Ġazālī. Nel 1116 intraprese il viaggio di ritorno, facendo lunghe soste ad Alessandria, Tunisi, Bougie, Tlemcen, Fez e Meknes. In ognuna di queste città si era eretto ad arbitro di morale e aveva provocato l'autorità locale, ma si era guadagnato discepoli che, come 'Abd al-Mu'min al-Gūmī, divennero suoi fanatici seguaci. Giunto nella capitale almoravide, Marrakesh, sfidò i *faqīh* trascinandoli in controversie teologiche alle quali essi non erano preparati. Fautore di uno stretto monoteismo (*tawḥīd*) che nulla concedeva all'immaginazione popolare, accusò i suoi avversari di antropomorfismo (*taǧsīm*); in effetti, il termine stesso *almohade* è una distorsione spagnola dell'arabo *al-muwaḥḥid* («unitario»).

Espulso dalla capitale nel 1121, Ibn Tūmart trovò rifugio nella regione del Tinmal, nell'alto Atlante; qui, circondato dai suoi seguaci, e con l'aiuto dei Berberi Hintāta, un clan dei Maṣmūda, si propose come candidato all'imamato. Passò sette anni ad organizzare una vera e propria rivoluzione armata, e infine nel 1128 attaccò Marrakesh. L'Impero almoravide era ancora nel fiore della sua forza e l'attacco armato venne respinto con serie perdite nelle fila degli attaccanti, i quali tuttavia riuscirono a salvarsi con la fuga. Ibn Tūmart morì poco dopo la disfatta, ma lasciò dietro di sé una macchina da guerra perfettamente oliata. Al suo successore, 'Abd al-Mu'min, non restò che scegliere le tattiche di logoramento per abbattere il potere degli Almoravidi.

Ibn Tūmart si interessò attivamente alla formazione ideologica dei suoi seguaci e per loro scrisse una serie di testi teologici che sono giunti sino a noi. Come gli ḫāriǧiti, sosteneva che la fede (*imān*) non dev'essere passiva, e credeva di dover attivamente seguire il bene e

combattere il male. Come la Mu'tazila, egli definiva gli attributi divini in termini strettamente razionali, ricorrendo, se necessario, al *ta'wīl* (l'interpretazione allegorica). Come caposcuola indipendente, applicava l'*iǧtihād*, seguendo la proprie opinioni senza far riferimento ad alcuna scuola legale in particolare. Come pretendente al potere politico, sosteneva di discendere da 'Alī e si presentava come imam infallibile (*ma'ṣūm*), il Mahdi la cui venuta i deboli e gli oppressi attendevano da tempo. Siamo ben lontani dalle posizioni mālikite, ma il solo punto davvero inaccettabile per un musulmano sunnita era la dottrina dell'infallibilità, ed essa infatti dovette essere abbandonata a Marrakesh nel 1229 e poi dagli Hafsidi di Tunisi. Se Ibn Tūmart si fosse limitato a proclamare il diritto all'*iǧtihād*, i *faqīh* non avrebbero potuto fare molto di più che mettere in questione le sue capacità, senza arrivare alla condanna di eresia.

L'arrivo di un uomo come Ibn Tūmart in una regione tanto lontana dai grandi centri culturali mostra fino a che punto il Magreb fosse islamizzato; tuttavia sarebbe un grave errore considerare gli Almohadi un fenomeno puramente locale: la loro ideologia era infatti espressione di un desiderio generalizzato di trascendere il rigido legalismo della scuola mālikita, così da applicare la logica sia alla giurisprudenza sia alla teologia. Di fatto, tale desiderio trovò il suo compimento soltanto nel secolo successivo. Se oggigiorno esiste una popolazione magrebina omogenea, nonostante le diversità interne, lo dobbiamo alla politica dei califfi almohadi. Ibn Tūmart dovette la sua vittoria al sostegno della Maṣmūda, nell'alto Atlante marocchino, che svolse allora un ruolo fondamentale nell'Impero. Ma il suo successore, il califfo 'Abd al-Mu'min, proveniva invece dall'Algeria occidentale e, secondo le cronache, portò con sé in Marocco quarantamila suoi conterranei per rafforzare il proprio potere personale. Nel corso delle campagne successive, quando si scontrò con gli Zanāta, genti berbere arabizzate che migravano lungo il confine tra Algeria e Marocco, li spostò nelle regioni di Meknes e Taza; e così fece con i Banū Hilāl, Beduini arabi dell'Ifrīqiyā, che vennero mandati nelle pianure atlantiche. Impose il servizio militare ad entrambi i gruppi e in cambio garantì loro gli *iqṭā'*, ampi possedimenti feudali. Si venne così a creare una casta di soldati che si sovrappose alla popolazione locale e che portò con sé la cultura e la lingua araba. In questo modo l'arabizzazione delle pianure e degli altipiani del Magreb fu totale. Sia i toponimi che gli antroponimi testimoniano come gli stessi gruppi potessero essere trovati ovunque.

Nello stesso periodo si assistette anche allo sviluppo di un movimento religioso pietistico originatosi già in epoca almoravide. Incoraggiato dalla vittoria degli Almohadi, esso nondimeno se ne distaccò fin dall'inizio per scopi e metodi. L'intellettualismo di Ibn Tūmart era sì permeato da grande fervore, ma la sua austerità non lasciava spazio al sentimentalismo religioso di cui la gente aveva indubbiamente bisogno. In questo periodo, invece, molti asceti lasciarono la campagna per diffondere la parola di Dio con un linguaggio colorito e semplice abbastanza da essere compreso anche dai meno dotti. Solo pochissimi di loro erano veri *faqīh*, e certuni erano quasi analfabeti, ma tutti furono uomini di Dio. Si stabilivano in semplici dimore (*zāwiya*) lontane dalle città e trascorrevano il tempo in preghiera e meditazione. Per le popolazioni non ancora sedentarizzate, questi rifugi divennero centri in cui potersi ritrovare, e di fatto essi furono gli antesignani di quel che oggi sono i *mawāsim* (le fiere annuali; sing. *mawsim*). Le biografie di questi asceti, tra cui spicca 'Abd al-Salām ibn Mašīš (morto nel 1128), sono raccolte nel *Tašawwuf* di Ibn al-Zayyāt. Grazie a questo movimento l'Islam assurse davvero a cultura della gente del Magreb.

Due secoli più tardi rispetto all'Ifrīqiyā, ma su più vasta scala, il Magreb occidentale a sua volta produsse una vita di corte che andava sempre più familiarizzandosi con la civiltà arabo-islamica. Ad emulazione degli emigrati andalusi, anche autori marocchini come Abū Ǧa'far ibn 'Aṭīyah (morto nel 1158), Ibn Ḥabbūs (morto nel 1174) e Aḥmad al-Ǧarāwī (morto nel 1212) si distinsero nel campo della letteratura profana. Nacque inoltre una scuola storiografica, grazie alla quale possiamo finalmente trovare le prime testimonianze delle regioni interne del Magreb occidentale. Gli autori più importanti in questo campo furono Ibn al-Qaṭṭān, che visse durante il regno del califfo al-Murtaḍā (1248-1266), 'Abd al-Wāḥid al-Marrākušī (morto nel 1230) e Ibn 'Iḏārī (morto dopo il 1213). Per la prima volta, poi, una capitale magrebina, Marrakesh, poteva competere con Cordova o Il Cairo. I celebri filosofi e giuristi andalusi Ibn Ṭufayl (morto nel 1185), Ibn Rušd e Ibn Zuhr (morti entrambi nel 1198) vissero a Marrakesh per diversi anni e in questa città scrissero alcune delle loro opere più importanti. Durante il periodo almohade l'arte del Magreb raggiunse l'apice della grandiosità e dell'armonia. Rigore, sobrietà e modestia furono le caratteristiche proprie dell'ideologia di Ibn Tūmart e della psicologia collettiva della gente magrebina.

Il periodo post-almohade. L'Impero almohade, profondamente minato dagli scontri in Andalusia contro le forze congiunte della Cristianità, finì per scindersi in tre rami con dinastie diverse che si spartirono il territorio dell'Africa settentrionale. Sotto i discendenti di Abū Ḥafṣ 'Umar, uno dei primi discepoli di Ibn Tūmart, l'Ifrīqiyā mantenne le proprie frontiere e divenne sempre più autonoma. Per un certo tempo, gli Hafsidi restarono fedeli alle idee degli Almohadi, ma poi se ne

dissociarono e si riavvicinarono nuovamente agli *'ulamā'* mālikiti. Il resto del Magreb venne spartito tra due gruppi Zanāta: i Marinidi a Fez e gli Zayyanidi a Tlemcen. I Marinidi, che si consideravano gli unici eredi legali degli Almohadi, tentarono senza successo di ricostruirne l'Impero, e a partire dal 1350 le tre dinastie coesistettero più o meno pacificamente.

Il Magreb del XIV secolo si rivelò estremamente omogeneo: pur con nomi diversi, l'organizzazione politica fu in sostanza la stessa, ossia il *maḫzan* (governo statale) almohade, direttamente ereditato da alcuni e copiato dagli altri. L'esercito fu dominato ovunque dai Banū Hilāl, mentre la burocrazia fu appannaggio degli emigrati politici andalusi, che portarono con sé la loro raffinata etichetta. Il ritorno degli Andalusi dalla Spagna segnò il terzo passo nell'arabizzazione culturale della regione. La moda e la cucina, la lingua, la musica, l'architettura, le arti decorative e tutto il contesto proprio della vita della classe media testimoniano ancor oggi quest'influenza culturale. Gli stessi nomi, gli stessi usi, lo stesso modo di parlare ricorrevano a Fez, Tlemcen e Tunisi.

La caduta dell'estremismo di Ibn Tūmart lasciò campo libero ad una Sunna rinnovata, fedele all'eredità del passato ma aperta anche alle nuove problematiche che la crisi almohade aveva messo in luce. I Marinidi, che non avevano pretese ideologiche, seguirono le direttive degli *'ulamā'* e, sull'esempio dei Selgiuchidi in Oriente, diedero vita all'istituzione della *madrasa*, ossia della scuola superiore nella quale venivano impartite, secondo l'insegnamento ortodosso, le discipline islamiche. L'esempio venne immediatamente copiato da Zayyanidi e Hafsidi. L'insegnamento era organizzato dalle autorità, ma il contenuto veniva definito dal consenso degli *'ulamā'*, e si basava su una tradizione alimentata dal vasto *corpus* della letteratura biografica delle *ṭabaqāt*. Il crescente numero di studenti originò il bisogno di manuali, ed ebbe inizio così l'era degli aridi ed ermetici compendi, che presto richiesero lunghi commentari (*šurūḥ*). Si trattò forse di uno sviluppo inevitabile, ma col tempo si rivelò essere uno sviluppo del tutto negativo.

L'Islam ufficiale. A mano a mano che le dinastie regnanti s'indebolivano, gli *'ulamā'*, pur senza diventare del tutto indipendenti, guadagnarono sempre più potere e diedero il tocco finale a un'ideologia ufficiale caratterizzata da moderazione, semplicità e positività. Per lungo tempo l'Islam sunnita si trovò ad affrontare un preciso problema: la razionalizzazione di legge, teologia e misticismo. Se i giuristi ẓāhiriti e šāfi'iti sostenevano che era possibile condensare i vari precetti coranici in poche leggi; se i teologi mu'taziliti e aš'ariti facevano derivare tutti gli attributi di Dio da un singolo principio; e se i mistici della scuola di Ibn al-'Arabī (morto nel 1240) giustificavano il loro monismo metafisico col desiderio di identificarsi in Dio, i *faqīh* mālikiti, per contro, consideravano tali tentativi di sistematizzazione come un inutile estremismo metodologico. Per loro, l'Islam era soprattutto un ordine divino (*amr*) evidente in sé per sé, e il dovere dei musulmani è di obbedire a tale ordine: ciò spiega dunque l'estrema importanza data alla nozione di *bid'a*, ossia di innovazione del rituale. Il Profeta è per definizione il perfetto credente; perché allora andare oltre a ciò che egli ha insegnato ai suoi seguaci? L'andare oltre non significa forse che egli non era perfetto o che non ha trasmesso fedelmente il messaggio di Dio?

Dal momento che l'Islam è soprattutto una *šarī'a* (legge, ma lett. «sentiero»), il *fiqh* di conseguenza va a rivestire il ruolo di disciplina centrale nella scienza islamica. La comunità potrà sempre fare a meno di teologi e mistici, come accadeva a Medina al tempo del Profeta, ma non potrà sussistere senza i *faqīh*, che fanno parte integrante dell'*élite* di governo. E poiché il *fiqh* risponde a un bisogno sociale, esso deve fondarsi su di una semplice *'aqīda* (professione di fede), che è quella dei *salaf* («antenati»); ogni tentativo di completarla o chiarificarla porterebbe inevitabilmente a dissensi senza fine. Il *fiqh*, che è la costituzione della comunità musulmana, è un elemento positivo e deve essere accettato così com'è; esso è giustificato dal volere di Dio, che di per sé è inseparabile dal bene ultimo dell'umanità.

Un tale atteggiamento è facilmente comprensibile se si tiene conto delle disastrose conseguenze che le varie rotture intestine avevano provocato nel corso della storia dell'Islam; e tuttavia non si può ignorare il fatto che proprio un tale atteggiamento, quando divenne il più diffuso, tese a scoraggiare ogni forma di curiosità intellettuale. E, infatti, nel Magreb gli ultimi traguardi raggiunti dalle scienze esatte e naturali non vanno oltre il XV secolo.

La storia del Magreb sembra arrivare a un punto morto proprio quando l'Islam assume le sue caratteristiche definitive. Gli studiosi del tempo ne furono perfettamente consci e tentarono di registrare, in forma enciclopedica, le conoscenze raggiunte nei secoli precedenti. In campo giuridico ne è un valido esempio il *Mi'yār* (Norma) di al-Wanšarīsī (morto nel 1508). Anche Ibn Ḫaldūn (morto nel 1406), il più grande pensatore del Magreb islamico, conferì al suo famoso *Muqaddima* (Prolegomena) un taglio enciclopedico. Quest'opera nacque in seguito a una profonda riflessione sulla storia del Magreb, estesa fino a includere l'intero passato arabo islamico. Tuttavia l'autore, profondo studioso della filosofia greco-araba e personalmente incline al misticismo, rimase assolutamente fedele alla metodologia mālikita. In due brillanti capitoli della sua ope-

ra maggiore, egli contrappone il positivismo del *fiqh* al razionalismo del *kalām* da un lato, e al monismo del misticismo dall'altro. E, soprattutto, spiega la ragione sociologica che sta alla base di tale contrapposizione: la storia universale, sostiene l'autore, si è evoluta dall'*'umrān badawī* (civiltà rurale) all'*'umrān madanī* (civiltà urbana). Nel Magreb i due tipi di cultura coesistono fianco a fianco, provocando una dicotomia strutturale. In città, la società tende naturalmente verso una religione della ragione, mentre la società rurale mantiene una religione naturalistica: il sultano (ossia l'autorità politica) svolge il ruolo di mediatore tra queste due forme di vita sociale; l'ideologia ufficiale, intesa come *fiqh* mālikita, deve necessariamente mantenere le adeguate distanze sia dal razionalismo sia dal naturalismo, e proprio tale distanza le conferisce le sue qualità di positivismo e moderazione.

L'Islam delle zāwiya. Nel corso dei secoli XIV e XV, il Magreb soffrì una crisi generalizzata. La vita nomadica fioriva a spese di una situazione agricola in rovina; il commercio languiva e le città sprofondavano in una profonda inerzia, mentre Spagnoli e Portoghesi, signori dei mari, si conquistavano molti porti sulle coste dell'Africa settentrionale. Di fronte a questi sfavorevoli sviluppi, e costantemente indebolite da guerre interminabili, le tre dinastie arrivarono al collasso.

I Turchi ottomani. Questo periodo ebbe inizio con la cattura di Ceuta da parte dei Portoghesi nel 1415 e terminò soltanto con le disfatte spagnola a Tunisi nel 1574 e portoghese a Wādi al-Maḫāzin, presso Larache, nel 1578. Il Marocco fu salvato grazie a un'esplosione di nazionalismo, il resto dell'Africa settentrionale invece per mano dei Turchi ottomani.

Teoricamente, la sovranità ottomana durò in Algeria fino al 1830, in Tunisia fino al 1881 e in Libia fino al 1911. In realtà, già dal secondo decennio del XVIII secolo tutte queste province si erano conquistate una loro autonomia. La lingua ufficiale era il turco, ma l'arabo rimase la lingua di cultura. Gli Ottomani reintrodussero nel Magreb la legge ḥanafita e il conflitto che ne scaturì con la scuola mālikita ebbe il pregio di risvegliare l'interesse per discipline a lungo neglette, come l'*uṣūl al-fiqh* (i princìpi fondamentali del diritto) e il *kalām*. In Marocco, sotto la nuova dinastia sa'didita, la scena politica e sociale fu dominata dalle confraternite ṣūfī.

Il movimento marabutto. Il pietismo popolare, diffusosi con gli Almoravidi e gli Almohadi, aveva invaso la regione con una fitta rete di *zāwiya* nelle quali vivevano gli asceti, tagliati fuori – almeno in teoria – dal mondo. In pratica, invece, essi insegnavano ai bambini, e anche agli adulti, i rudimenti della religione; impiegavano le offerte che ricevevano dalla popolazione per aiutare i poveri e dare asilo ai viaggiatori; e fungevano da mediatori nei casi di lite. Costoro, conosciuti con i titoli di *ṣāliḥ* (uomo di buone opere), *walī* (uomo di Dio), *sayyid* (signore) e *šayḫ* (capo) avevano finito per divenire figure indispensabili. Gli ultimi due titoli, *sayyid* e *šayḫ*, indicavano in colui che li portava un'autorità spirituale di cui il *qā'id* (ossia il rappresentante del potere centrale) non poteva non tener conto.

Approssimativamente in questo periodo la *zāwiya* venne a soddisfare un bisogno sociale e a completare il lavoro del *maḫzan*. Quando infatti quest'ultimo si rivelò incapace di aver ragione dei Portoghesi stanziatisi sulle coste, la *zāwiya* si trasformò in *ribāṭ*, che fungeva da centro di raccolta di militanti. (Deriva da *ribāṭ* il termine *murābiṭūn* che, com'era accaduto per gli Almoravidi, produsse *marabout* in francese e inglese e *marabutto* in italiano). L'uomo simbolo di questa trasformazione fu Muḥammad ibn Sulaymān al-Ǧazūlī, autore del celebre libro di preghiere concernente il Profeta e intitolato *Dalā'il al-ḫayrāt* (I segni delle benedizioni); la sua *zāwiya* si trovava ad Afūǧāl, presso l'odierna Safi. Egli morì nel 1465, prima della presa portoghese della città, ma i suoi discepoli, che più tardi porteranno avanti la lotta per la libertà, si ritennero spiritualmente pronti ad affrontare il loro compito. Tutte le *zāwiya* fondate in seguito vennero legate al nome di al-Ǧazūlī e, attraverso di lui, a quello di 'Abd al-Salām ibn Mašīš.

Il movimento marabutto si basò su un retaggio di molti secoli, ma la sua originalità fu quella di aggiungere ai compiti di educazione e riforma morale un programma politico: la lotta contro la dominazione straniera. La maggioranza dei suoi capi si fregiò del titolo di *šarīf* (discendente del Profeta attraverso la figlia Fāṭima) e la vittoria sugli invasori diede loro un'importanza sociale basata sulla loro presunta santità (*baraka*). Da quel momento in poi, l'essere marabutto e *šarīf* fu praticamente la stessa cosa, almeno agli occhi del popolo se non in realtà.

Dalla confraternita al regno. L'istituzione madre, la *zāwiya*, nata come centro di insegnamento e meditazione, formò dei missionari, il cui compito era di portare in giro per il mondo la buona novella. I seguaci si radunavano in una specie di cappella, anch'essa chiamata *zāwiya*, per recitare insieme la preghiera, detta *wird* («litania»). Fu così che ebbe origine la *ṭarīqa* (confraternita). Con l'indebolimento del potere centrale e la graduale frammentazione del territorio, la gente ricorse sempre più agli *šayḫ* delle *zāwiya*, che finirono per diventare, talvolta loro malgrado, i nuovi capi politici. Tali circostanze portarono in seguito alla nascita delle grandi confraternite dell'Africa settentrionale: la Nāṣirīya e la Wazzānīya intorno alla metà del XVII secolo e la Darqāwīya, la Tiǧānīya e la Sanūsīya nel XIX secolo. La *zāwiya* assunse così diverse forme: poteva essere un monastero,

una confraternita o talvolta persino uno Stato a sé. Se da un lato riunificava la fede indipendentemente e al di sopra delle divisioni tradizionali, dall'altro creava essa stessa nuove divisioni, a causa del suo attivismo. E infatti la *zāwiya* venne a scontrarsi con l'autorità politica e con l'istituzione clericale sui loro rispettivi terreni.

Agli occhi dei discepoli, lo *šayḫ* era in possesso di un potere benefico che lo rendeva capace di operare miracoli (*karāmāt*). Quando moriva diventava oggetto di culto (*ziyāra*) per via dei suoi poteri di intercessione (*šafā'a*). Sotto l'aspetto organizzativo, la confraternita aveva qualcosa della società segreta o, perlomeno, del club privato, e il principio stesso di fratellanza che la governava poneva seri problemi all'ortodossia. Tuttavia, fino agli inizi del XIX secolo, ogni abitante del Magreb, dotto o illetterato che fosse, era membro di una o più confraternite. Poiché quest'affiliazione veniva ritenuta una sorta di caratteristica di famiglia, anche donne e bambini erano inclusi nella confraternita, benché di solito non partecipassero alle cerimonie. Né le autorità né il clero seppero mai opporsi apertamente alla diffusione di tali pratiche.

La zāwiya e il sostrato naturalista. Ciascuna confraternita produsse un vasto corpo di letteratura agiografica, che inneggiava alle qualità che facevano via via dei suoi maestri degli eletti, ma ometteva quei dettagli del loro comportamento che non fossero più che ortodossi. Ciò nonostante la gerarchia religiosa ufficiale rimase diffidente. Qual era, in fin dei conti, la vera pratica della *zāwiya*? Coloro che la conoscevano dall'interno avevano giurato di mantenere il segreto, mentre coloro che ne erano al di fuori non potevano saper nulla per certo. Forse che nelle *zāwiya* si mantenevano vivi strascichi dei vecchi culti preislamici? I sunniti insinuavano che era proprio così, ma non potevano fornire alcuna prova certa. E in ogni caso, se anche il culto naturalista fosse stato mantenuto in segreto, esso era stato reinterpretato in forma islamizzata. Le nozioni di *baraka*, *karāma*, *šafā'a* e *sirr* («segreto»), infatti, si riallacciavano direttamente agli insegnamenti del Profeta.

Per tre secoli l'Islam delle confraternite, caratterizzato dalla fede nell'ereditarietà della grazia, da un culto supererogatorio e da un'organizzazione gerarchica (che si può mettere in relazione con la *da'wa* šī'ita), dominò in modo così imponente la scena del Magreb che qualunque osservatore esterno l'avrebbe scambiato per l'Islam vero e proprio, e avrebbe ritenuto la dottrina dei giuristi una mera razionalizzazione. La storia posteriore mostra, però, che non era così. Dalla metà del XIX secolo in poi, l'Islam scritturale tornò in forze, e intraprese contro le *zāwiya* una lunga lotta che infine le gettò nel discredito. Ma resta ancora una domanda: le confraternite erano così popolari forse perché rispondevano a un bisogno affettivo che l'Islam ufficiale non sapeva soddisfare? Qualunque sia la risposta, esse ebbero il merito di ridar nuova vita all'espressione letteraria. Mentre la poesia araba classica (la *qaṣīda*, «ode») si stava impantanando in affastellamenti di arcaismi e artifici stilistici, il nuovo tipo di emotività che emergeva dalle confraternite portò alla nascita del *malḥūn*, una poesia in lingua parlata composta per il canto. Creata da artisti versati nelle sottigliezze della prosodia classica, il *malḥūn* produsse veri e propri capolavori.

L'Islam della Salafīya. In tutto il Magreb, la seconda metà del XVIII secolo portò una rinascita. Il potere dell'autorità centrale si era rafforzato, il commercio aveva preso rinnovato vigore e le città erano tornate prospere. Allo stesso tempo, come già aveva fatto la Wahhābīya in Arabia, i *faqīh* del Magreb cominciarono a criticare gli aspetti più assurdi della religiosità popolare. Il loro movimento dichiarava di rifarsi direttamente all'ispirazione dei primi musulmani (*salaf*), e da ciò gli storici diedero al movimento il nome Salafīya.

Pre-Salafīya e Salafīya. La Salafīya non fu il primo movimento di riforma ad apparire nella storia moderna dell'Islam. Come la si può distinguere, allora, oltre che su basi cronologiche? I sultani 'alawidi del Marocco, Muḥammad III (morto nel 1790) e Sulaymān (morto nel 1822), nel tentativo di reinstaurare una forma più semplice di religione, criticarono le sottigliezze dei giuristi e le pratiche supererogatorie delle confraternite. Muḥammad ibn al-Madanī Gannūn (morto nel 1885) parlò con forza contro la musica e le danze rituali. Il libro scritto da Ibn al-Ḥāǧ (morto nel 1336) contro ogni forma di innovazione, *Al-madḫal* (L'introduzione), fu ristampato e molti ecclesiastici ne pubblicarono dei compendi. Così, dalla metà del XVIII secolo in poi, l'Islam normativo cominciò a riacquistare il controllo, ma si trovò in minoranza e attaccò soltanto gli aspetti più aberranti del movimento marabutto, non i suoi concetti di base. Questa è la fase che potremmo definire pre-Salafīya.

La Salafīya vera e propria apparve alla fine del XIX secolo, quando diversi Paesi arabi, tra cui l'Algeria (nel 1830) e la Tunisia (nel 1881), caddero sotto il giogo dell'imperialismo europeo. Il movimento si fece portavoce della presa di coscienza della disfatta della società islamica tradizionale di fronte alla dominazione straniera, ed espresse nel contempo un desiderio di riforma radicale in campo intellettuale e sociale. Con questi presupposti, l'Islam delle *zāwiya* apparve come una distorsione del vero Islam, un'alterazione che stava alla base della decadenza musulmana. La Salafīya, dunque, dichiarò guerra totale all'Islam dei marabutti.

La Salafīya dell'Africa settentrionale s'inserì nel movimento iniziato dal *leader* panislamico Ǧamāl al-Dīn

al-Afġānī (morto nel 1897). La sua rivista, «Al-'urwa al-wuṯqā» (Il legame indissolubile), pubblicata per qualche tempo a Parigi, fu largamente letta dai Tunisini illuminati. 'Abduh stesso soggiornò per qualche tempo in Tunisia e in Algeria nel 1901-1902, e la rivista cairota «Al-manār» (Il faro), creata nel 1898, per volontà di 'Abduh, dal suo discepolo Rašīd Riḍā, ebbe immediata risonanza presso gli studenti delle *madrasa*. Essa formò le menti dei futuri capi del riformismo islamico, come il tunisino Bašīr Ṣfar (morto nel 1937), gli algerini Ṭayyib al-'Uqbī (morto nel 1962) e 'Abd al-Ḥamīd ibn Bādīs (morto nel 1940), e in ultima analisi anche dei marocchini Abū Šu'ayb al-Dukkālī (morto nel 1940) e al-'Arbī al-'Alawī (morto nel 1962).

La critica alle zāwiya. Nel 1937, l'algerino Mubārak al-Mīlī (morto nel 1962) pubblicò un *pamphlet* dal titolo *Risālat al-širk wa-maẓāhirih* (Lettera sulle forme di politeismo), nel quale riassumeva le principali critiche mosse dalla Salafīya contro le confraternite. Dal punto di vista della fede, egli argomentava, le pratiche delle confraternite sono infettate di *širk* («associazionismo»). Coloro che fanno offerte ritengono che questo sia il prezzo da pagare per l'intercessione del santo patrono della *zāwiya*. Sebbene molti *šayḫ* ripetano che soltanto Dio può realmente intervenire, i donatori restano convinti che sia merito del santo; essi associano quindi un altro essere a Dio e così facendo commettono il peggiore dei peccati.

Da un punto di vista legale, la confraternita è un'innovazione. I suoi membri frequentano una cappella e non più una moschea, e lo fanno per recitarvi preghiere anziché il Corano; compiono altri periodi di digiuno oltre al mese di Ramaḍān e altri pellegrinaggi oltre a quello meccano. Secondo la Salafīya, tale culto ha elementi in comune con l'Islam, eppure è altro da esso. Nuove *zāwiya* vengono fondate ogni giorno, e la comunità musulmana, anziché riunirsi intorno al Corano, si frammenta in sette che si combattono l'una con l'altra.

E infine, da un punto di vista sociale, la *zāwiya* è una scuola di *taqlīd* (fiducia cieca) e di *tawakkul* (fatalismo). I discepoli seguono lo *šayḫ* nella convinzione che egli possa operare miracoli e questo incoraggia il parassitismo. La *zāwiya* è sì attiva, ma soltanto nel reclutare adepti e nel distoglierli da una vita produttiva. In poche parole, per la Salafīya le *zāwiya* dividono i musulmani, li disarmano moralmente, li impoveriscono economicamente e li rendono schiavi spiritualmente. Esse sono un segnale della ricomparsa di quel paganesimo (*ǧāhilīya*) che il Profeta aveva sconfitto. Un ritorno alla religione del Dio unico è un ritorno alla libertà, al sentimento d'azione e di solidarietà; in altre parole, alle qualità che avevano fatto grandi gli avi.

Dalla Salafīya al nazionalismo. I membri della Salafīya si misero al lavoro in un Magreb dominato dal colonialismo europeo; non facevano parte degli *'ulamā'* anche se avevano compiuto gli studi in istituzioni tradizionali come la Zaytūna di Tunisi o la Qarawīyīn di Fez. Si batterono soprattutto contro i maestri delle *zāwiya*, ma criticarono anche i *faqīh* che, favorendo prudentemente le soluzioni di comodo, gradivano poco la loro veemenza. La Salafīya traeva la sua forza dai sentimenti anticolonialisti che permeavano la maggioranza dei popoli dell'Africa settentrionale. In risposta alla domanda «Perché siamo stati colonizzati?», la Salafīya dava una risposta dura: «Perché siamo stati disarmati moralmente dalle confraternite». Una replica a questa critica venne da Aḥmad ibn 'Aliwa (morto nel 1934) in Algeria e da Aḥmad Skīraǧ (morto nel 1944) in Marocco, ma non ebbe grande risonanza perché formulata in senso strettamente religioso.

Il trionfo della Salafīya può trovare una spiegazione nelle condizioni sociali e politiche del tempo. Quando le città si erano impoverite, l'Islam delle confraternite l'aveva fatta da padrone. Ma poi, con la colonizzazione, le città avevano ritrovato la loro prosperità ed era nata una nuova classe mercantile, il cui stile di vita non aveva nulla a che fare con le pratiche delle *zāwiya*. Fu proprio da questa classe che la Salafīya attinse le forze che le permisero di fronteggiare l'amministrazione coloniale, gli *šayḫ* delle confraternite e i prudenti *'ulamā'*. Tuttavia, essendo al contempo movimento religioso e movimento sociopolitico, la Salafīya dovette adeguarsi all'evoluzione della società che, divenendo sempre più urbanizzata e politicizzata, l'obbligò ad assimilare prima il liberalismo, poi il nazionalismo e infine il socialismo. In questo modo il movimento perdette la sua specificità, come dimostrano le carriere del tunisino 'Abd al-'Azīz al-Ṯa'ālibī (morto nel 1937) e del marocchino 'Allāl al-Fāsī (morto nel 1974), i quali cominciarono come pensatori della Salafīya e finirono per diventare *leader* del nazionalismo.

L'Islam politico. Nel Magreb di oggi, lo Stato controlla completamente sia la società sia il singolo. Le istituzioni tradizionali – *madrasa*, *zāwiya*, *ḥabūs* (fondazioni religiose) – sono poste sotto la stretta supervisione dei loro rispettivi ministri. In Marocco, gli *'ulamā'*, organizzati a livello nazionale in una *ǧam'īyat 'ulamā' al-Maġrib* (Associazione degli *'ulamā'* marocchini) e provinciale in un *maǧlis 'ilmī* (Consiglio degli *'ulamā'*), sono consultati nelle questioni riguardanti il dogma o la vita della società in generale, ma non è loro permesso interferire nelle questioni politiche. In Algeria, l'FLN (Fronte di Liberazione Nazionale), per anni l'unico partito politico, ha monopolizzato per legge l'attività pubblica; in Tunisia, predomina il PSD (Partito Socialista Desturiano); in Libia, i consigli del popolo, mentre gli *'ulamā'* non sono più che servitori della collettività.

La nuova dicotomia. Dopo la liberazione dal giogo colonialista, gli Stati del Magreb adottarono la posizione salafita come ideologia ufficiale. E che ne è stato dell'Islam delle *zāwiya*? Le risposte degli esperti non sono univoche. L'evoluzione religiosa del Magreb sembra aver seguito due sentieri distinti. Da un lato, ci sono gli scismi ḫāriǧita e šī'ita che, contenendo elementi di politeismo preistorico, influenzarono gli Almohadi e le pratiche delle confraternite; dall'altro, il rigido monoteismo, espresso dalla Mālikīya di Kairouan prima, ridefinito poi dalla Sunna nei secoli XIII e XIV e ravvivato infine dalla Salafīya in epoca moderna. Questa dicotomia può forse essere spiegata con la teoria di Ibn Ḫaldūn, che vedeva un'opposizione tra civiltà rurale e civiltà urbana. Se così fosse, la crescente urbanizzazione e industrializzazione del Magreb indipendente porterebbe a un sempre maggiore razionalismo religioso, il quale costantemente rafforzerebbe la Salafīya a scapito delle pratiche di tipo naturalistico che ancora sussistono.

Tuttavia, l'urbanizzazione stessa crea nuovi bisogni. La città non è mai composta soltanto dal ceto medio; contiene anche un sottoproletariato ancora legato alle proprie radici contadine e un'intellighenzia di vario stampo sociale e particolarmente soggetta alla disoccupazione. Il primo gruppo (le donne in particolare) indulge alle pratiche magiche, mentre il secondo si rivolge con zelo alle esperienze mistiche o all'attivismo politico. Con questi presupposti, non sarebbe impossibile un *revival* delle *zāwiya*, che verrebbero a ricoprire un ruolo definito più dai bisogni presenti che dall'eredità del passato. E ciò, del resto, è comune a tutte le metropoli del mondo.

Tentazioni politiche. L'ideologia salafita, diffusa tra le masse dal meccanismo statale, ha mantenuto il suo originario carattere attivista. Dal momento che lo Stato non è sempre fedele, nella pratica, alle prescrizioni coraniche, gli individui che adottano questa ideologia si trovano di fronte a un dilemma: si tratta di un puro esercizio spirituale o da essa dovrebbe derivare un programma di riforma politica? Ora, questo dilemma non interessa soltanto il Magreb, ma qui esso prende una forma particolare in quanto nel Magreb l'esperienza religiosa ha caratteristiche diverse.

L'Africa settentrionale non ha mai prodotto mistici intellettuali come l'andaluso Ibn 'Arabī, l'egiziano Ibn al-Fāriḍ (morto nel 1235) o il persiano Ǧalāl al-Dīn Rūmī (morto nel 1273); è piuttosto una terra di asceti, educatori, missionari e *muǧāhid* (guerrieri della fede), tutte figure vicine alla gente comune e sensibili ai problemi della comunità. Allo stesso modo, anche i grandi *'ūlamā'* mālikiti propendevano per la praticità e la moderazione, con poca considerazione per le sottigliezze metodologiche. Ancor più significativo è il fatto che il più grande autore nato nel Magreb, Ibn Ḫaldūn, scelse la storia e l'evoluzione della società come proprio campo di investigazione. Nel Magreb assai più che altrove, l'Islam sembra aver assunto forme meno individualistiche e intellettuali e più pragmatiche e comunitarie. Possiamo presumere che esso manterrà queste caratteristiche nel futuro, se non si manifesterà qualche tendenza opposta. La pratica della *zāwiya*, che pur resta in vita, è sempre più purificata dagli *'ulamā'*. Nella mente delle persone l'Islam è soprattutto una legge (*šarī'a*) che esprime la solidarietà dei fedeli, come dimostra il fatto che la maggioranza sia ancora legata al digiuno del Ramaḍān e al pellegrinaggio a Mecca. L'Islam proposto dalla Società dei Fratelli Musulmani (*al-Iḫwān al-Muslimūn*) ha oggi una considerevole influenza sul pensiero ufficiale della Salafīya.

[Vedi *BERBERI, RELIGIONE DEI*; *CRISTIANESIMO IN AFRICA*; *EBRAISMO*, articolo *L'Ebraismo in Medio Oriente e nell'Africa settentrionale dal 1492 in poi*, vol. 6; e volume 8, *RITI DI PASSAGGIO MUSULMANI*; *ṬARĪQA*; *MODERNISMO ISLAMICO* e le biografie dei principali personaggi storici menzionati].

BIBLIOGRAFIA

Per un'introduzione storica generale, cfr. J.M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, Cambridge 1971, rist. 1987; e A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Paris 1970. Il problema del sostrato preislamico è trattato in F. Decret e M. Fantar, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité. Histoire et civilisation des origines au cinquième siècle*, Paris (1981) 1998, 2ª ed. riv.; cfr. anche M. Bénabou, *La Résistence africaine à la romanisation*, Paris 1976; e W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford (1952) 1985, 3ª ed. Ad essi fanno riscontro studi etnografici come E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I-II, 1926, rist. New Hyde Park/N.Y. 1968; e É. Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris 1954, rist. 1982.

M. Talbi, *L'Émirat aghlabide 184-296/800-909. Histoire politique*, Paris 1966 passa criticamente in rassegna la letteratura concernente le origini dell'Islam. R. Le Tourneau, *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Princeton 1969, fornisce un sunto delle opere di Ibn Tūmart e dei suoi successori. L'organizzazione dell'Impero almohade è descritta in J.F.P. Hopkins, *Medieval Muslim Government in Barbary until the Sixth Century of the Hijra*, London 1958. Della *zāwiya* trattano i testi di T.H. Weir, *The Shaikhs of Morocco in the Sixteenth Century*, Edinburgh 1904, e J. Berque, *Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au dix-huitième siècle*, Paris 1958.

Il movimento salafita è profondamente analizzato in A. Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*, The Hague 1967, e A.H. Green, *The Tunisian Ulama, 1873-1915. Social Structure and Response to Ideological Currents*, Leiden 1978. Da sottolineare anche il con-

tributo di 'Allāl al-Fāsi, *Al-ḥarakāt al-istiqlālīya fī al-Maġrib al-'arabī*, (trad. ingl. *The Independence Movements in Arab North Africa*, H.Z. Nuseibeh [trad.], Washington/D.C. 1954). L'opera di M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century. Shaikh Ahmad al-Alawi*, 2ª ed. Berkeley 1973 (trad. it. *Un santo Sufi del 20. secolo. Lo sceicco Ahmad Al-'Alawi. Eredità e testamento spirituale*, Mara Grillini e E. Hes [tradd.], Roma 1994), è una difesa del sistema dei marabutti.

Dal punto di vista antropologico, cfr. C. Geertz, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven 1968, rist. Chicago 1971 (trad. it. *Islam. Analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Brescia 1973), di tendenza weberiana; E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge 1981, uno studio di tipo più strutturalista; D.F. Eickelman, *Moroccan Islam, Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin (1976) 1981, 2ª ed., di tipo descrittivo; V. Crapanzano, *The Hamadsha. A study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Princeton 1973, con scopi più circoscritti. Ad essi si deve aggiungere poi l'autocriticismo di P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley 1977. La situazione moderna è analizzata in maniera acuta e competente da E. Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa*, Berkeley 1972, rist. 1975, e M. Arkoun, *La Pensée arabe*, Paris (1975) 1991, 3ª ed. (trad. it. *La filosofia araba*, A. Troisi [trad.], Milano 1995).

In italiano esistono molti studi di diversa natura sul Magreb. Tra i tanti segnaliamo le seguenti opere: F. Gabrieli, *Il Medioevo arabo e islamico dell'Africa del Nord. Il Maghreb*, Milano 1994; F. Zallio, *Rapporto Maghreb. Riforme economiche e competitività*, Torino 1996; A. Aruffo, *L'islamismo militante dal Maghreb all'Asia centrale*, Roma 2002, e *La città tra colonialismo e nuova indipendenza. Il caso del Maghreb*, M. Balbo (cur.), Milano 1981.

ABDALLAH LAROUI

L'Islam nell'Africa subsahariana

Le fonti principali per lo studio della storia dell'Islam nell'Africa subsahariana prima del XVI secolo sono le opere dei geografi e degli storiografi arabi. Gli scavi archeologici (a Kumbi-Saleh, Awdaghust, Jenne, Niani e Kilwa) hanno fornito nuove prove alla ricostruzione storica. Le tradizioni orali, se interpretate correttamente, possono offrire la prospettiva attraverso la quale gli Africani interpretano la propria storia. Dal XVI secolo in poi, acquistano grande valore le opere in arabo dei musulmani africani. Per questo periodo le tradizioni orali sono in certa misura più controllabili e anche i dati etnografici assumono maggior rilevanza. E infine, si può avere una conferma esterna dalle testimonianze europee.

L'Islam nel Sahara e nel Sahel. I conquistatori arabi del Magreb si fermarono ai bordi del Sahara, dove l'Islam venne introdotto più dai mercanti che non dai guerrieri. Nei secoli VIII e IX, questi mercanti erano per lo più membri di sette ḫāriǧite, che avevano i loro centri commerciali nelle oasi alle porte settentrionali del Sahara (Siǧilmāsa, Tāhart, Wargla e Ġadames). Quando il commercio si intensificò, essi costituirono dei nuclei cittadini anche nel Sahara meridionale (Awdaghust, Tadmekka e Kawwar). Queste città si trovavano ai confini degli Stati africani del Ghana, Gao e Kanem nella fascia settentrionale del Sudan, che gli Arabi chiamavano *sāḥil* (la «riva» del deserto).

Nei secoli X e XI, la conquista fatimide dell'Africa settentrionale, la migrazione dei nomadi Hilāl e la nascita degli Almoravidi contribuirono al declino dell'influenza ḫāriǧita. I dotti mālikiti che arrivarono nell'Africa settentrionale all'inizio del IX secolo fecero proseliti tra la gente comune, in opposizione alle scuole dominanti che avevano l'appoggio dei governatori, per primi gli Aġlabidi, che favorirono la scuola ḥanafita, e poi i Fatimidi, che erano una setta šī'ita. Grazie al favore popolare i dotti mālikiti superarono le ordalie dei governanti. Gli Almoravidi, che erano invece fedelissimi alla scuola mālikita, le diedero finalmente uno *status* ufficiale ed essa continua a dominare il Sahara e l'intera Africa occidentale ancor oggi. [Vedi *supra*, *L'Islam nell'Africa settentrionale*].

Tre stadi di islamizzazione. A partire dall'XI secolo, i mercanti dell'Africa settentrionale si stabilirono nelle capitali degli Stati africani del Sahel. Si può comprendere il ruolo che aveva l'Islam in tre di questi Stati dalle osservazioni del geografo andaluso al-Bakrī, che scrisse nel 1067-1068. Nel Ghana, egli racconta, i musulmani vivevano in loro città, separate da quelle del re. Il re, che si considerava non musulmano, era però lodato per «il suo amore per la giustizia e la sua generosità nei confronti dei musulmani», e la maggior parte dei suoi ministri era musulmana. Anche il Gao, sulla riva orientale del fiume Niger, era diviso tra città musulmane e città sotto il controllo reale. Il re di Gao, tuttavia, era considerato musulmano, mentre i suoi sudditi aderivano alla loro religione avita e le usanze preislamiche continuavano a sopravvivere a corte. Nel Takrūr, sul basso corso del fiume Senegal, il re musulmano aveva imposto ai sudditi l'Islam, introducendo la legge islamica e intraprendendo una guerra santa contro gli infedeli.

Queste tre situazioni contemporanee descritte da al-Bakrī ben rappresentano tre stadi successivi dell'islamizzazione dell'Africa occidentale: il primo stadio vide la nascita di una comunità musulmana sotto un re non musulmano; il secondo fu caratterizzato dall'adozione dell'Islam come religione di corte; e il terzo fu segnato dal sorgere della militanza islamica, con la conseguente imposizione della legge islamica e della conversione popolare. Ma fu il secondo stadio, quello rappresentato

dal Regno di Gao, il più tipico dell'Africa occidentale fino al XVIII secolo.

Secondo la testimonianza del geografo al-Zuhrī, che scrisse nel 1137, il popolo del Ghana si convertì all'Islam nel 1076-1077 sotto l'influenza degli Almoravidi (*al-murābiṭūn*), un movimento militante berbero del Sahara sudoccidentale. Nel 1154, al-Idrisī descriveva il Ghana come uno Stato musulmano tra i più potenti del Sudan occidentale. Ma a metà del XIII secolo, il potere del Ghana cominciò a declinare e il centro di gravità si spostò a sud, dove il Mali, sul corso del Niger, emerse come potenza dominante.

Il Mali: il modello di islamizzazione dell'Africa occidentale. Dal X secolo in poi, gli sviluppi politici nell'Africa occidentale furono influenzati dall'aumento di strade che portavano ai nuovi giacimenti d'oro sempre più a sud e inglobavano via via nuovi territori e nuovi popoli all'interno di una rete commerciale in espansione. I mercanti che operavano su queste strade erano africani, per lo più di origine Soninke (l'etnia dei governanti del Ghana), noti nelle fonti arabe come Wangara e negli scritti moderni come Dyula. Attraverso i loro traffici con i mercanti dell'Africa settentrionale, anch'essi vennero in contatto con l'Islam, che adottarono con una certa facilità, avendo ormai abbandonato la vita contadina nella quale le religioni africane tradizionali avevano le loro radici. Nelle loro peregrinazioni essi crearono comunità mercantili che finirono per diventare nuove forme di solidarietà in sostituzione delle vecchie affiliazioni tribali. Ma finché rimase limitato ai soli mercanti, l'Islam fu una realtà periferica delle società africane, che ne furono interpenetrate soltanto quando gli ecclesiastici musulmani (assai più dei mercanti) cominciarono ad avere la meglio sui capi. Già nell'XI secolo al-Bakrī racconta tale processo:

> Una piccola comunità di Malinke era afflitta dalla siccità. Preghiere e sacrifici dei sacerdoti locali non avevano avuto alcun effetto. Il re se ne lagnò con un ospite musulmano, probabilmente un chierico itinerante («egli era solito leggere il Corano e conosceva bene la *sunna*»). Il musulmano promise che, se il re avesse abbracciato l'Islam, egli avrebbe pregato per risolvere il suo problema. Il re accettò e il musulmano allora «gli fece recitare alcuni facili versetti del Corano e gli insegnò gli obblighi e le pratiche religiose che non si possono ignorare». Il venerdì seguente, il re si purificò e gli fu fatto indossare un abito bianco di cotone (che ancora distingue il musulmano da chi non lo è). I due si diressero a una collina poco lontano e rimasero in preghiera per tutta la notte. All'alba Dio fece piovere abbondantemente. «Il re ordinò che gli idoli fossero spezzati e le streghe espulse dalla sua terra. Lui e i suoi discendenti, così come i nobili del suo seguito, si fecero musulmani, mentre le persone comuni del suo regno rimasero politeiste (*mušrikūn*)».

Come suggerisce il racconto di al-Bakrī, il musulmano ebbe successo dimostrando l'onnipotenza di Dio: pregando Allāh, egli salvò il regno, dopo che i sacerdoti locali avevano fallito. Infatti l'Islam, al suo primo apparire, si mise subito in competizione con la religione tradizionale africana. I capi erano le persone più inclini a cercare preghiere e amuleti musulmani, a causa delle forti tensioni cui erano sottoposti nel processo di creazione statale: la competizione per diventare capo, il timore di complotti, le guerre con gli altri Stati e, soprattutto, la responsabilità per il benessere sociale dell'intera comunità. La gente comune, invece, sia pure all'interno dei nuovi Stati, non subì radicali cambiamenti sociali ed economici, tali da giustificare una modifica nella vita religiosa. La religione tradizionale – i riti della fertilità, il culto degli antenati e la supplica alle divinità – rimase compatibile con il loro stile di vita. E, inoltre, i capi, assai più dei loro sudditi, avevano modo di venire personalmente in contatto con musulmani per tutto ciò che riguardava il controllo delle attività commerciali, le informazioni sulle condizioni di altri Paesi e l'impiego di letterati nell'amministrazione. Per queste ragioni i capi, che erano i primi destinatari dell'influenza islamica, svolsero un ruolo importante nel processo di islamizzazione. Uno sguardo alla diffusione dell'Islam in Africa occidentale mostra, infatti, come la nuova religione non fosse adottata da certi segmenti della società se non nei luoghi e nei tempi in cui erano presenti mercanti e chierici musulmani.

In questa situazione, l'Islam avrebbe potuto trasformarsi in un fattore di divisione tra i capi, che ne erano venuti in contatto, e il popolo, che era rimasto legato alla religione avita. Per questa ragione, i capi, la cui autorità era radicata nel sistema tradizionale, scelsero piuttosto di mantenere una posizione intermedia tra l'Islam e la tradizione. Si comportavano da musulmani in certe situazioni, e seguivano l'etichetta tradizionale in altre; proteggevano i religiosi musulmani, ma si rivolgevano anche ai sacerdoti e ai luoghi di culto tradizionali; una dinastia, o un singolo capo, poteva optare per un maggiore impegno in direzione dell'Islam, o ritornare piuttosto verso la tradizione. Un esame dal caso particolare del Mali servirà a illustrare le circostanze storiche che soggiacciono a queste scelte.

Le fonti arabe e le tradizioni orali concordano nell'affermare che i capi dei Malinke aderirono all'Islam prima dell'avvento di Sundiata, il fondatore dell'Impero del Mali. Ma Sundiata compare nei miti tradizionali come un grande cacciatore e un mago, con poca o nessuna attinenza all'Islam. Sundiata guidò il suo popolo in una guerra di liberazione contro i Soso, ma per fare appello alle forze nazionali dei Malinke egli si servì dell'eredità tradizionale, non dell'Islam. Più tardi, il Mali

quando arrivò fino al Sahel incorporò città come Walata e Dia, che erano già importanti centri islamici di commercio e che, mediante i loro traffici nel Sahara, erano venute in contatto con il resto del mondo musulmano. Tre dei loro capi erano anche andati a Mecca. Quando il piccolo regno malinke si trasformò in un vasto impero multietnico, l'attaccamento dei suoi governanti alla religione ancestrale lasciò posto a una prospettiva più islamica.

Il Mali raggiunse l'apice del suo potere nel XIV secolo, quando, come riferisce Ibn Baṭṭūṭa, aveva ormai assunto l'aspetto di uno Stato islamico, con molte moschee, studiosi musulmani e feste ufficiali musulmane. Durante la sua visita alla capitale del Mali nel 1352-1353, Ibn Baṭṭūṭa assistette a queste feste che, pur essendo state istituite come celebrazioni nazionali, non attiravano i non musulmani se non per la presenza del re. E infatti Ibn Baṭṭūṭa condannò la persistenza di usi preislamici (fonte della legittimità del re), ma lodò il popolo del Mali per la sua assidua osservanza della preghiera del venerdì e il suo impegno nello studio a memoria del Corano.

Nel XV secolo il Mali dovette cedere ai Tuareg, e più tardi al Songhay, il controllo del Sahel, dove l'Islam era più radicato e, di conseguenza, fu privato anche delle comunicazioni dirette con il resto del mondo musulmano. Via via che i gruppi etnici sfuggivano alla dominazione del Mali, lo Stato si contrasse intorno al suo originale nucleo malinke sull'Alto Niger. I religiosi musulmani rimasero al servizio delle corti dei capi, ma i loro protettori non dimostrarono più l'impegno che aveva caratterizzato i loro predecessori nei confronti dell'Islam.

Letterati e governanti: Timbuctù nel Songhay. I mercanti, come abbiamo visto, avevano aperto nuove strade e fondato città commerciali, diventate ben presto arterie e sbocchi per l'espansione dell'Islam. Ma i veri propagatori dell'Islam furono gli uomini di religione, in arabo *'ulamā'* (sing. *'ālim*). Nelle lingue africane essi vennero conosciuti con vari nomi: *karamoro* nelle lingue mandinka, *alfa* in songhay, *tierno* in fulfulde, *mallam* in hausa. Questi termini coprono l'intera gamma delle personalità religiose, dall'erudito che fa parte dell'*élite* culturale internazionale ai chierici che rendono servizi magico-religiosi ai capi non musulmani. Costoro vennero integrati nelle società africane perché svolgevano un ruolo religioso, sociale e politico assai simile a quello dei sacerdoti tradizionali. Come loro, i chierici musulmani erano pacificatori che intercedevano per i colpevoli, e le loro moschee, come i luoghi di culto tradizionali, avevano la funzione di santuari. Da loro ci si attendeva che non interferissero con le competizioni politiche delle società africane, e il diritto all'immunità per le loro persone e per i loro beni, dovuto al loro ruolo magico-religioso, fu effettivo soltanto finché i musulmani non costituirono una minaccia per l'ordine socio-politico esistente.

Alcuni musulmani servivano alle corti dei capi, ma molti altri vivevano in città mercantili autonome, come Timbuctù. Centro di commercio e di cultura, Timbuctù costituì un legame importante tra la savana sudanese e il Sahara berbero. Nel XIV secolo, sotto il dominio del Mali, i suoi insegnanti erano di colore. Mansā Mūsā, il più famoso re del Mali (1312-1337), mandò alcuni dotti del suo Paese a studiare a Fez. Nel XV secolo, quando i Tuareg (popolazioni berbere del Sahara centrale) presero il potere, la preminenza culturale passò ai Sanhāǧa, che facevano parte della loro etnia. Costoro vennero chiamati «la gente di Sankore», perché vivevano nel quartiere della moschea di Sankore.

I dotti sanhāǧa di Timbuctù sembravano interessati, assai più degli altri *'ulamā'* dell'Africa occidentale, ai contenuti politici dell'Islam e non si conformarono al modello che aveva reso possibile ai musulmani l'integrazione nelle società africane. In qualità di portavoce dei mercanti di Timbuctù, essi tutelavano l'autonomia della città, ma questa situazione generò un aspro scontro nel 1469, quando Timbuctù venne conquistata da Sonni 'Alī, colui che trasformò il piccolo Regno di Gao nel vasto Impero del Songhay. Come i suoi predecessori alla guida di Gao dal X secolo, Sonni 'Alī era uno di quei musulmani che erano rimasti legati all'eredità tradizionale. Comandante spietato, perseguitò quei dotti di Timbuctù che considerava una minaccia, ma rispettò quelli che collaborarono con lui. Questo fu forse il primo caso di tensione tra eruditi e governanti in Africa occidentale.

Nel 1493, dopo la morte di Sonni 'Alī, suo figlio venne rovesciato da un generale che si era alleato con gli elementi musulmani scontenti delle province occidentali del Songhay. Col nome di Askiyā Muḥammad questo generale fondò una nuova dinastia e consolidò l'Impero perseguendo una politica filomusulmana in collaborazione con i dotti di Timbuctù. Tre anni dopo la sua ascesa al potere, andò in pellegrinaggio e tornò col titolo di *amīr al-mu'minīn* («comandante dei fedeli»), che lo fece assurgere a capo sia politico che religioso della comunità musulmana (*umma*) del Sudan occidentale.

La politica conciliatoria di Askiyā Muḥammad fu d'aiuto nell'integrazione dei Tuareg sahariani all'interno dell'Impero, e ciò andò a favore degli interessi commerciali di Timbuctù. I dotti di Timbuctù, a quanto sembra, non si scomposero per il cambiamento radicale nell'Impero Songhay e, anzi, respinsero il fervore militante di al-Maġīlī, un erudito proveniente dall'oasi di Tuat, nel Sahara settentrionale. Le *Risposte* di al-Maġīlī (a domande probabilmente postegli da Askiyā Muḥammad) rappresentano la più severa denuncia della situa-

zione politica e religiosa in Africa occidentale prima delle rivoluzioni islamiche dei secoli XVIII e XIX.

La vita intellettuale di Tïmbuctù venne influenzata da quella egiziana alla fine del XV e nel corso del XVI secolo, quando i rappresentanti mālikiti diretti a Mecca sostavano in visita al Cairo. Qui essi poterono assistere alle lezioni di eminenti studiosi, la maggior parte dei quali apparteneva alla scuola legale šāfi'ita. In questo modo essi acquisirono non tanto l'erudizione in materia legale quanto piuttosto la conoscenza di *ḥadīṯ* (tradizioni profetiche), *taṣawwuf* («misticismo») e *balāġa* («retorica»), emancipandosi così dal ristretto provincialismo della scuola mālikita, che sembrava soffocare la vita intellettuale nel Magreb del tempo. Alla fine del XVI secolo la bravura di uno studioso di Tïmbuctù, Aḥmad Bābā, divenne notoria, poiché le sue conferenze a Marrakesh attirarono sapienti dalle maggiori città del Marocco.

Ma Aḥmad Bābā non si era recato a Marrakesh di sua spontanea volontà: egli faceva parte di quei maestri di Tïmbuctù che erano stati esiliati in seguito alla conquista marocchina del 1591. Infatti, com'era accaduto già ai tempi di Sonni 'Alī, anche questa volta i dotti avevano preso le redini della resistenza quando l'antica città indipendente si era ritrovata nuovamente sede di un governo militare oppressivo. E Tïmbuctù seppe mantenere la sua preminenza intellettuale, come riportano due fra le più importanti cronache arabe dell'Africa occidentale, il *Ta'rīḫ al-Sūdān* (La storia del Sudan) e il *Ta'rīḫ al-Fattāš* (La storia del ricercatore [di Takrūr]), entrambe scritte intorno alla metà del XVII secolo.

Tïmbuctù decadde, tuttavia, sotto il governo dei discendenti dei conquistatori marocchini. Fazioni feudali entrarono in conflitto con la capitale per il predominio e i nomadi Tuareg l'attaccarono ripetutamente dall'esterno. Nel 1737 i Tuareg conquistarono la supremazia sull'ansa del Niger. Anche l'istruzione islamica, così legata al commercio di Tïmbuctù, declinò. Quando il potere politico e militare passò nelle mani dei Tuareg, anche l'insegnamento e la *leadership* spirituale passarono dalla città al campo dei nomadi. Già alla metà del XVIII secolo i Kunta, un clan nomade di ascendenza arabo berbera, influenzavano largamente l'intera Africa occidentale musulmana.

Nel tipo di società nomade del Sahara, il prestigio dei capi religiosi, chiamati *marabutti*, assurse a influenza politica attraverso la loro opera di mediazione tra i vari gruppi in perenne conflitto. Inoltre, nel Sahara gli esponenti del clero si dedicavano al contempo all'attività mercantile, intessendo così una fitta rete di discepoli e seguaci. La conversione del prestigio religioso in risorsa economica e ruolo politico spiega il successo dei Kunta. Il loro capo Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr (1728-1811), uomo di cultura e grande mistico, rinvigorì l'ordine ṣūfī della Qādirīya, che per più di due secoli aveva svolto un ruolo piuttosto confuso nella vita religiosa del Sahara. Grandemente onorato dai Tuareg, grazie alla sua influenza egli estese il suo predominio su Tïmbuctù. Ma la sua autorità religiosa aumentò ancor più quando i discepoli diffusero gli insegnamenti della Qādirīya tra molti gruppi musulmani della savana.

L'Islam nella savana. In conseguenza del collasso del sistema imperiale nel Sudan occidentale, sostenuto prima dall'egemonia del Mali e poi del Songhay, l'Islam subì nella savana una battuta d'arresto. I musulmani avevano infatti perduto l'appoggio dei grandi re, come Mansā Mūsā e Askiyā Muḥammad, fortemente impegnati nei confronti della nuova religione, e a partire dal XVII secolo avevano vissuto sotto gli auspici di capi minori, i quali mantenevano più stretti legami con i loro retaggi tradizionali. Tuttavia, quel che l'Islam perdette in intensità lo guadagnò in estensione. I commercianti musulmani, che si spingevano ora sino ai limiti della foresta, conquistarono infatti nuove aree all'influenza islamica. Se nell'età dei grandi Imperi l'Islam era stato un fenomeno urbano, ristretto a mercanti, dotti e religiosi, nei secoli XVII e XVIII esso fece l'ingresso nelle campagne conquistando proseliti tra contadini e pescatori che fino ad allora non ne avevano subìto l'influsso.

Sul medio corso del Niger, nella parte centrale dell'attuale Stato del Mali, i Bambara, che avevano opposto resistenza all'islamizzazione quando erano sudditi dell'Impero del Mali, si avvicinarono all'Islam ora che essi stessi avevano avviato un processo di formazione statale. I capi bambara cominciarono così a mettere in pratica i rudimenti dell'Islam, senza però abbandonare del tutto i rituali tradizionali.

Il ruolo dei musulmani come consiglieri dei sovrani e detentori di poteri soprannaturali passò dal medio corso del Niger al bacino del Volta, dove si svilupparono diversi modelli di islamizzazione e integrazione. Sulla riva orientale del Volta Nero – a Gonja, Dagomba, Mamprusi e Wa (oggi Ghana settentrionale) – i musulmani di origine dyula e hausa adottarono i linguaggi e molti tratti culturali del luogo, integrandosi completamente nel sistema sociopolitico di quegli Stati. Sulla riva occidentale del Volta Nero (l'attuale costa d'Avorio), i Dyula mantennero invece la loro identità culturale e linguistica sia come residenti di Stati quali Buna e Gyaman sia come comunità autonome e apolidi, mentre a Kong e Bobo-Dyulasso (un tempo Alto Volta, ora Burkina Faso) essi crearono loro propri Stati.

Nella regione più occidentale, su di un'estesa area che attualmente comprende le frontiere dei moderni Stati della Costa d'Avorio, della Guinea e del Mali, i

Dyula, che erano commercianti e musulmani, vivevano tra guerrieri e contadini malinke. La differenza tra Malinke e Dyula corrisponde pienamente alla dicotomia tra guerrieri e musulmani che prevaleva nell'intero Sudan occidentale e nel Sahara. I guerrieri, che esercitavano l'autorità politica, spargevano sangue e indulgevano a bere alcolici, spesso professavano l'Islam ma non si comportavano da veri musulmani. In qualità di capi, essi costituivano una categoria religiosa a sé, una via di mezzo tra l'Islam e la tradizione, e i musulmani accettavano questo stato di fatto come un ordine stabilito dalla volontà divina che non doveva essere perturbato.

I primi movimenti di ǧihād. Col sorgere della militanza islamica alla fine del XVII secolo si arrivò ad una crisi. Nel Sahara sudoccidentale, dove il movimento almoravide aveva avuto origine più di sei secoli prima, un ecclesiastico sfidò la supremazia politica dei guerreri ḥassānidi. Nāṣir al-Dīn, come si faceva chiamare, fu un dotto asceta noto per il suo potere taumaturgico (*baraka*). Egli, in nome dell'invito a pentirsi, alla testa di un manipolo di devoti discepoli diede inizio ad un *ǧihād* intorno al 1675.

Questo fu il primo di una serie di movimenti definiti solitamente come movimenti di *ǧihād*. Per i capi musulmani militanti tali conflitti erano davvero intesi come *ǧihād* (guerra contro gli infedeli), con tutti i suoi sottintesi legali e teologici. Ma le circostanze storiche in Africa occidentale differivano notevolmente dal modello classico di *ǧihād* intrapreso per estendere le frontiere del *dār al-Islām* («la dimora dell'Islam») a spese del *dār al-ḥarb* («la dimora della guerra»). In Africa occidentale il *ǧihād* determinò l'ascesa politica dell'Islam non attraverso una conquista straniera, bensì mediante una sollevazione di militanti musulmani che vivevano all'interno di società pluralistiche includenti sia infedeli sia credenti a diversi stadi di islamizzazione. Il *ǧihād* dell'Africa occidentale constò di una serie di rivoluzioni che conobbero un lungo processo di evoluzione.

Nāṣir al-Dīn estese la sua predicazione alla valle del Senegal tra i Tokolor del Fūta Tōro e ai Wolof, facendo nascere tra questi popoli attese millenaristiche: in segno di pentimento, la gente si rasò i capelli e raddoppiò le preghiere, ma i capi dei Wolof e quelli del Fūta Tōro respinsero l'invito a pentirsi giacché non ritenevano necessaria per se stessi alcuna conversione, dal momento che si sentivano musulmani in tutto e per tutto, salvo l'adozione di uno stile di vita clericale ritenuto antitetico alla loro etica guerriera. I religiosi ebbero qualche successo capeggiando le sollevazioni popolari, ma dal 1677 i guerrieri ripresero il sopravvento e ristabilirono la loro supremazia. È significativo notare, però, che le alleanze tra guerrieri in opposizione ai musulmani superarono i confini etnici, sia nel Sahara sia nella valle del Senegal.

Il *ǧihād* di Nāṣir al-Dīn fallì, ma ispirò, più o meno direttamente, i movimenti rivoluzionari del XVIII secolo, quando i religiosi presero le armi e s'impadronirono del potere politico nel Bundu, ora Senegal (circa 1700), nel Fūta Jalon ora Guinea (circa 1725) e nel Fūta Tōro (circa 1776). Tutti, come già aveva fatto Nāṣir al-Dīn, assunsero il titolo di *al-imām* («l'imam», alternativamente *elimani* o *almamy*) che implicava al contempo autorità politica e autorità religiosa. Costoro provenivano dai Torodbe, ossia dai gruppi che detenevano i titoli religiosi nel Fūta Tōro. Nel Bundu, Mālik Sī fece emigrare i Tokolor in un'area scarsamente popolata, ritagliando così uno Stato alla sua stessa popolazione fino ad allora sotto il giogo dei Soninke di Gadiaga. Nel Fūta Jalon, religiosi torodbe e malinke offrirono il loro appoggio ideologico e organizzativo ai pastori fulbe nei conflitti contro Susu, Jallonke e altre etnie contadine. Dopo un cinquantennio di guerra, l'imamato del Fūta Jalon fu consolidato, e nel Fūta Tōro i chierici torodbe rovesciarono la dinastia denianke che aveva governato dall'inizio del XVI secolo tra propositi islamici e reviviscenze tradizionaliste.

Nel Fūta Jalon, lo Stato nato in seguito al *ǧihād* fu travagliato da conflitti interni. La carica di *almamy* venne ricoperta a rotazione da due famiglie, ma la sua autorità effettiva fu circoscritta dal potere di nove emiri, discendenti dai nove chierici che avevano proclamato il *ǧihād*, causando così una crescente tensione tra essi e il concilio degli *'ulamā'*, ultimi guardiani degli ideali del *ǧihād* e desiderosi di guidare i discendenti dei chierici. Gli abitanti del Fūta Jalon di etnia non fulbe furono asserviti all'aristocrazia fulbe. La conversione all'Islam tra i gruppi subalterni venne scoraggiata, così che la loro religione potesse essere addotta a scusante per giustificarne lo stato d'inferiorità. In questo modo, l'Islam non svolse un ruolo positivo nell'integrazione nel Fūta Jalon, come accadde invece, per esempio, nel territorio hausa dopo la fine del *ǧihād*.

Nel Fūta Tōro, 'Abd al-Qādir, primo *almamy* dello Stato nato in seguito al *ǧihād* (1776-1806), costruì moschee ed elesse degli imam incaricati di rafforzare l'Islam a livello locale. Ma né lui né i suoi successori furono in grado di costituire un potere centralizzato, necessario a sostenere una riforma radicale, poiché l'autorità dell'*almamy* continuava ad essere limitata dalla vecchia aristocrazia terriera, che non aveva perduto i propri possedimenti, e dalla nuova aristocrazia torodbe che aveva partecipato al *ǧihād*, garantendosi così vasti feudi. Il Fūta Tōro non aveva dunque ancora una capitale permanente e ogni *almamy* governava dal proprio villaggio. Per un riformatore come 'Umar Tāl (al-Ḥaǧǧ

'Umar), il Fūta Tōro non poteva rappresentare che una rivoluzione incompleta. [Vedi *FULBE, RELIGIONE DEI*].

Kanem-Bornu e il territorio hausa fino al 1800. Il Kanem, che corrisponde oggi alla regione che sta sulla riva nordorientale del lago Ciad, è uno dei primi Stati ad essere menzionati dalle fonti arabe già intorno alla metà del IX secolo. L'Islam, però, venne introdotto nel Kanem da mercanti musulmani provenienti da Tripoli e dal Fezzan (nell'odierna Libia) soltanto all'inizio del XII secolo, almeno un secolo dopo che esso si era garantiro una solida base nel Takrūr e nel Gao.

Mentre nel Sudan occidentale il diffondersi dell'Islam fu aiutato dal commercio dell'oro, con la sua fitta rete di strade che portavano ai giacimenti, nel Sudan centrale esso venne frenato dal traffico di schiavi verso l'Africa settentrionale che ne dominava l'economia. Anziché una rete di strade in espansione vi era un confine di ostilità e violenza, attraversato soltanto da predoni e non da mercanti e chierici. Durante i periodi di lotta militare, Kanem prima e poi anche Bornu estesero i loro territori a nord verso il Sahara e non a sud. Fu soltanto nel XVI secolo che l'Islam arrivò a Baghirmi, il primo Stato islamizzato a sud del lago Ciad.

Sebbene l'Islam sia arrivato tardi nel Kanem, il suo impatto sembra essere stato più grande che negli Stati del Sudan occidentale. Nel XIII secolo, grazie a potenti sovrani, il Kanem si espanse fino al Fezzan. I suoi re andarono in pellegrinaggio e, negli anni '40 dello stesso secolo, al Cairo fu costruita una *madrasa* («scuola») per studenti e ricercatori che provenivano da questo Paese. Intorno alla metà del XIV secolo, la dinastia Saifawa fu costretta ad abbandonare il Kanem e a spostarsi nel Bornu, sulla riva sudoccidentale del lago Ciad (l'attuale Nigeria). Il Bornu raggiunse il suo apice sotto Mai Idrīs Alawma (1570-1603), quando tutti i dignitari dello Stato erano musulmani e la capitale, N'Gazargamu, era un importante centro di insegnamento islamico. In qualità di giudici, imam e insegnanti, dotti musulmani influenzavano le decisioni del governo, avevano privilegi ed erano esentati dalle tasse. Altri dotti preferirono invece dedicarsi soltanto alle opere di pietà rifiutando ogni associazione con l'autorità politica, e costituirono delle comunità musulmane autonome nelle campagne. Nel Bornu, più che in altri Stati africani, l'Islam si diffuse anche tra la popolazione. Eppure, in questo Stato, forse il più islamizzato degli Stati africani prima del *ǧihād*, gli elementi preislamici continuarono a persistere a livello simbolico e organizzativo. All'inizio del XIX secolo, la sopravvivenza di culti preislamici venne presa a pretesto per giustificare l'estensione del *ǧihād* dal territorio hausa al Bornu. Muhammadu Bello, figlio di Usuman dan Fodio, scrisse nel suo *Infāq al-maysūr*: «Abbiamo detto che i loro governanti e i loro capi oggigiorno occupano posti ai quali sono assurti quando ancora offrivano sacrifici e versavano il sangue sulle porte delle loro città... Essi svolgono riti lungo il fiume...» (p. 9).

L'Islam arrivò nel territorio degli Hausa soltanto nel XIV secolo, ossia quando la dinastia Saifawa mosse dal Kanem al Bornu e, contemporaneamente, una strada commerciale diretta venne aperta dall'Hausa a Tripoli, cosicché i mercanti Wangara del Mali poterono estendere le loro operazioni commerciali anche all'Hausa. I Wangara vennero accompagnati da religiosi, che offrirono i loro servizi ai regnanti degli Stati Hausa, così come avevano fatto con i capi delle corti del Sudan occidentale. Tradizioni riportate nella *Cronaca di Kano* (scritta, nella forma attuale, nel XIX secolo) descrivono come i chierici Wangara fossero incaricati di diverse funzioni religiose alla corte di Kano. Com'era prevedibile, i custodi della religione tradizionale reagirono a questa situazione e i successivi regnanti di Kano oscillarono tra l'appartenenza all'Islam e il ritorno alle fonti della tradizione.

Alla fine del XV secolo, il re Rumfa di Kano mise in atto una riforma, ordinando di tagliare l'albero sacro sotto il quale era stata costruita la prima moschea, per eliminare in questo modo un simbolo della simbiosi tra Islam e tradizione precedente. Egli, inoltre, nominò dei giudici islamici e incoraggiò la costruzione di moschee. La fede riformista di Rumfa venne forse influenzata da al-Maǧīlī, il musulmano militante originario dell'Africa settentrionale che visitò Kano nel 1493. Le tradizioni di Kano suggeriscono inoltre che al-Maǧīlī abbia lasciato sul posto un discepolo affinché gli succedesse nel compito di istruire il re. Anche nel Katsina, lo Stato Hausa rivale a nord di Kano, l'influenza islamica acquistò vigore in quel periodo, dal momento che diversi studiosi di Timbuctù, in marcia per il pellegrinaggio, visitarono Kano e Katsina insegnando per qualche tempo in quelle città e la loro presenza, a sua volta, contribuì alla nascita di un corpo di dotti e chierici hausa locali.

Fin dal XVI secolo, dunque, religiosi musulmani avevano servito alle corti dei regnanti hausa, ricevendone titoli ufficiali e partecipando all'elezione dei re. Questi religiosi divennero bersaglio delle critiche dei riformatori, che li definirono «vili *'ulamā'*» poiché avevano accettato l'ordine sociopolitico esistente. E furono loro, insieme con i dotti di Yandoto, la città musulmana autonoma nel territorio hausa, ad opporsi al *ǧihād*.

Rivoluzione e riforma nel territorio hausa e nel Bornu. I pii e dotti musulmani evitavano non soltanto le corti dei capi, ma anche le città commerciali, preferendo vivere nelle campagne, in comunità indipendenti (*ǧamā'āt*) insieme con i loro discepoli, predicando tra i contadini e contribuendo così a radicare tra di essi

l'Islam. I dotti, che prima erano stati portavoce dei soli mercanti, cominciarono ora ad articolare in termini islamici anche le necessità dei contadini. Inoltre, a partire dal XVIII secolo, i trattati religiosi cominciarono ad essere scritti anche in hausa, rendendoli così accessibili a un pubblico più vasto, non limitato a quei pochi letterati che conoscevano l'arabo.

Le idee riformiste si fecero strada nel mondo musulmano nel XVIII secolo. Gli ordini ṣūfī, che dal XIII secolo avevano sviluppato pratiche estatiche popolari e tendenze antinomiche, si orientarono di nuovo verso una maggiore adesione alla *šarī'a*. Il misticismo speculativo, che aveva incoraggiato la fuga nell'oltremondano, cominciò a seguire ora la via di una maggiore partecipazione a livello sociale e nel campo dell'attivismo politico. A differenza del movimento wahhābita dell'Arabia, che respingeva in blocco il Sufismo, questi movimenti insistevano sulla riforma del Sufismo al suo interno. Gli ordini ṣūfī riformati svolsero un ruolo importante nell'Africa occidentale dei secoli XVIII e XIX e vi furono anche alcuni legami diretti con il movimento generale. Ǧibrīl ibn 'Umar, per esempio, il musulmano militante mentore di Usuman dan Fodio, era un affiliato dell'ordine ḫalwatita, che aveva contribuito al risorgere dell'Islam in Egitto, nell'Africa settentrionale e in Sudan. È in questo contesto che anche l'attivismo politico dei Kunta, e la rinvigorita Qādirīya di cui si fecero portavoce, può trovare una spiegazione.

Usuman dan Fodio, il condottiero del *ǧihād* fulbe, apparteneva alla comunità dotta dei Toronkawa (la forma hausa dei Torodbe), che vivevano in comunità autonome nelle campagne e non si occupavano di commercio. Tenendosi in contatto, ma a distanza, con i capi hausa di Gobir, essi evitarono accomodamenti e integrazioni e portarono avanti ad alto livello la tradizione letteraria di Timbuctù. Attraverso i Kunta, anch'essi erano affiliati con la Qādirīya. Parlavano fulfulde e, sebbene fossero sedentari e musulmani praticanti, condividevano i medesimi valori culturali dei pastori fulbe, tant'è che, nonostante la loro vocazione letteraria, continuavano ad essere dei buoni cavalieri e portavano le armi.

Usuman e i suoi discepoli predicavano anche nei villaggi, dove trovavano l'attenzione dei contadini oppressi e sfruttati: questi sant'uomini, infatti, invocavano un sovvertimento dei governi arbitrari e la creazione di un nuovo ordine governato dalla legge di Dio; in poche parole, una forma alternativa di governo per la gente comune. Questi ideali, però, fecero crescere la tensione tra Usuman e il re di Gobir, che respinse il programma riformista dello šeḫu. Sentendosi ormai in pericolo di vita, Usuman si trasferì da Degel a Gudu, a circa cinquanta chilometri a nord-ovest: tale evento divenne noto come la *hiǧra* o «emigrazione» di Usuman che, così facendo, aveva seguito l'esempio del profeta Muhammad. Questo fatto portò al distacco dei musulmani praticanti dal resto della società e si delineò come uno stadio preparatorio del *ǧihād*.

A questo punto, i riformatori adottarono una più severa definizione del termine infedele (*kufr*), dandogli un significato più politico che teologico. Coloro che collaboravano col nemico, o quei musulmani che non si facevano avanti, divennero bersagli ormai legittimi del *ǧihād* e, dal momento che il *ǧihād* può essere condotto soltanto contro gli infedeli, l'anatema (*takfīr*), pressoché sconosciuto presso i primi sunniti, divenne pratica comune. Non vi era più posto per l'ambiguità che aveva prevalso per secoli: i regnanti che avevano mantenuto una posizione incerta, a metà tra Islam e tradizione, vennero bollati come infedeli.

I pastori fulbe, il cui sostegno militare si rivelerà più tardi decisivo, aderirono al *ǧihād* soltanto dopo le prime vittorie di Usuman, mossi non tanto da zelo islamico quanto dal loro vecchio antagonismo con i regnanti hausa e dalla solidarietà con i Toronkawa, ai quali erano culturalmente legati.

Da Gobir il *ǧihād* si diffuse agli altri Stati Hausa, dove una simile coalizione di Toronkawa, pastori fulbe e contadini hausa insoddisfatti diede inizio alla rivolta. I capi locali del *ǧihād*, alcuni dei quali erano antichi discepoli o compagni di Usuman, riconobbero la sua autorità, simboleggiata dall'accettazione di una bandiera. Quando tutti costoro ebbero stabilito un proprio emirato, riconobbero a Usuman e ai suoi successori il grado di *amīr al-muslimīn* (in hausa, *sarkin musulmi*), ossia supremo capo politico e religioso della comunità.

Nel califfato del Sokoto venne attuato un deciso adeguamento del governo ai princìpi della *šarī'a*, ma le dinamiche politiche portarono a un divario tra ideali e realtà. I letterati che avevano condotto il *ǧihād*, una volta divenuti governatori avevano mantenuto i loro titoli religiosi (come *šeḫu* o *mallam*), ma i loro successori adottarono presto titoli politici (come *sultan* o *emir*). Inoltre, dal momento che le formazioni statali nate in seguito al *ǧihād* erano state create sulle fondamenta dei precedenti Stati Hausa, riemersero radicate strutture e pratiche precedenti che interferirono con l'applicazione di un modello purista di governo islamico, mentre gli interessi locali degli emirati incoraggiarono tendenze centrifughe all'interno del califfato. Ma gli ideali e i valori del *ǧihād*, seppur non pienamente realizzati, mantennero il loro valore normativo e guidarono i governanti: l'essenza della rivoluzione stava nel fatto che l'Islam, che fino ad allora aveva svolto un ruolo periferico, ora costituiva la *raison d'être* dello Stato. Le istituzioni islamiche gradualmente trasformarono la vita della società tutta e degli individui al suo interno. Negli

Stati nati dopo il *ǧihād* in Africa occidentale, così come era avvenuto nelle regioni centrali dell'Islam molti secoli prima, la conversione ebbe luogo sotto la dominazione politica musulmana. Ai non musulmani fu permesso di praticare le loro fedi, ma si ebbe comunque un processo irreversibile di conversione alla religione dei governanti. Tuttavia, ancora nel XX secolo, permanevano delle comunità non musulmane parlanti hausa, note come Maguzawa.

Territorialmente, dagli Stati Hausa il *ǧihād* si estese a sud-est sino alle regioni politicamente frammentate dell'Adamawa e del Bauchi, e a sud-ovest sino al Nupe e alle parti settentrionali del territorio Yoruba. Le forze militari si arrestarono nella foresta della Nigeria occidentale, ma l'Islam andò più avanti, inoltrandosi nell'interno dello Yoruba nel corso dei secoli XIX e XX.

I capi dei clan fulbe alle frontiere sudoccidentali del Bornu, seguendo l'esempio dei loro parenti nell'Hausa, si ribellarono al re. Sebbene il Bornu fosse Stato musulmano da molti secoli, i Fulbe considerarono la loro lotta come un'estensione del *ǧihād*. La causa del Bornu venne difesa da Muḥammad ibn al-Amīn al-Kānimī, che riuscì a tenere da parte i Fulbe e ad assumere l'autorità effettiva, sebbene il re continuasse a regnare. Sotto al-Kānimī, il Bornu fu accettato come legittimo Stato musulmano anche da quei capi del Sokoto che avevano giustificato un *ǧihād* contro di esso. Nel 1846 Šeḫu 'Umar, figlio di al-Kānimī, depose l'ultimo re di Bornu e mise fine all'antica dinastia saifawa e ai suoi retaggi culturali.

I ǧihād del XIX secolo nel Sudan occidentale. I successi e il consolidamento del movimento di riforma nei territori hausa e nel Bornu avevano già cominciato a configurare quelli che saranno poi i contorni politici della moderna Nigeria settentrionale all'inizio del XIX secolo, mentre nel Sudan occidentale si preparavano ancora molti sconvolgimenti.

Nel 1818, un chierico fulbe, Šeḫu Aḥmadu Lobbo, dichiarò un *ǧihād* contro i capi del clan fulbe di Massina, sul medio corso del Niger, a sud di Timbuctù, accusati di praticare un Islam spurio. Più militante che colto, Šeḫu Aḥmadu diede vita ad uno Stato teocratico bigotto e provinciale, criticato dai più raffinati šayḫ kunta e dai capi del califfato del Sokoto. Nel 1862, questo Stato, governato allora dal nipote di Šeḫu Aḥmadu, venne conquistato e distrutto da un *ǧihād* rivale, guidato da al-Ḥāǧǧ 'Umar ('Umar Tāl), che accusò Massina di collaborare con i non musulmani Bambara.

Al-Ḥāǧǧ 'Umar (1794/97-1864) considerava i governanti degli Stati nati dopo il *ǧihād* – con l'eccezione del califfato del Sokoto – indegni successori dei capi di tali movimenti. Il suo principale obiettivo era di portare a termine la rivoluzione incompleta della sua patria, il Fūta Tōro, ma le strade erano bloccate dai Francesi che proteggevano i loro interessi sul fiume Senegal. Al-Ḥāǧǧ 'Umar allora si diresse ad oriente e conquistò gli Stati bambara di Segu e Kaarta e lo Stato di Massina, formando così un nuovo Stato su buona parte dell'attuale repubblica del Mali. Benché non avesse preso il controllo del Fūta Tōro, al-Ḥāǧǧ 'Umar si conquistò i cuori di migliaia di Tokolor, che risposero alla sua chiamata, parteciparono alla sua *hiǧra* e costituirono il nucleo della sua forza militare.

Nel corso del suo pellegrinaggio a Mecca (circa 1830), al-Ḥāǧǧ 'Umar fu nominato capo (*muqaddam*) dell'ordine ṣūfī della Tiǧānīya dell'Africa occidentale. La Tiǧānīya era un nuova confraternita, fondata da Aḥmad al-Tiǧānī (1737-1815) in seno al movimento di rinascita ṣūfī del XVIII secolo. Al-Ḥāǧǧ 'Umar, tornato dal pellegrinaggio, si dedicò alla riforma dell'Islam, sfidando non soltanto il vecchio modello di Islam spurio, proprio dell'Africa occidentale, ma anche gli altri ordini ṣūfī come la Qādirīya. La Tiǧānīya, nei termini in cui venne propagandata da al-Ḥāǧǧ 'Umar, faceva appello a tutti gli strati della popolazione inglobandoli nel suo radicalismo e la confraternita si diffuse tanto da sopravvivere allo Stato creato dal *ǧihād*.

Al-Ḥāǧǧ 'Umar venne ucciso mentre combatteva a Medine nel 1864. Per un trentennio il vasto Stato da lui creato venne minacciato dai Francesi, che sobillarono rivolte di gruppi etnici soggiogati e rivalità tra i membri della sua famiglia. Anche altri movimenti di *ǧihād*, originatisi nel Sudan occidentale nella seconda metà del XIX secolo, furono ostacolati dall'avanzante colonialismo francese, come accadde nel caso di Samori Touré (circa 1830/35-1900), che tentò di formare un potente Stato musulmano tra i Malinke meridionali, di Ma Ba (morto nel 1867) sul fiume Gambia e di Mamadu Lamine (circa 1835/40-1887) tra i Soninke del Bundu. [Vedi *'UMAR TĀL*; e *ǦIHĀD*, vol. 8].

L'Africa occidentale in epoca moderna. Al-Ḥāǧǧ 'Umar e Samori sono ricordati nel patrimonio narrativo nazionalista dell'Africa occidentale come simboli della resistenza al colonialismo europeo, e i gruppi storicamente associati a questi due *leader* continuarono ad essere attivi come movimenti anticolonialisti radicali in Mali e in Guinea.

Nel Fūta Jalon, i sistemi politici nati in seguito al *ǧihād* sopravvissero fino alla fine del periodo coloniale. Ma poiché l'aristocrazia fulbe al potere non aveva integrato nello Stato i gruppi di etnia non fulbe mediante la conversione all'Islam (come aveva fatto, invece, l'aristocrazia fulbe della Nigeria settentrionale), Seku Turé, capo del partito radicale della Guinea, continuò nella stessa politica e tenne separati i non Fulbe, cercando anche di eliminare la carica di capo tribù dal Fūta Jalon.

Il califfato del Sokoto fu il solo Stato nato dopo il *ǧihād* a sopravvivere nel periodo postcoloniale. Sotto la bandiera dell'Islam, e fedeli agli ideali del *ǧihād*, politici vecchi e nuovi cooperarono per assicurare il predominio del Nord musulmano nella Federazione della Nigeria, in particolare negli anni immediatamente successivi all'acquisizione dell'indipendenza (1960-1966).

In Senegal, il declino del tradizionale potere dei Wolof sotto l'occupazione coloniale aprì la via ai chierici musulmani, che presentarono la propria candidatura come potere alternativo. Nell'arco di venti o trent'anni, quasi tutti i Wolof divennero musulmani praticanti e si affiliarono all'uno o all'altro dei due ordini ṣūfī della Tiǧānīya e della Murīdīya. Quest'ultima costituiva un ingegnoso contributo dei Wolof al Sufismo. Il fondatore, Aḥmad Bamba (1850-1927), aveva infatti riorganizzato i contadini e i guerrieri wolof, che si erano dispersi qua e là, in nuovi stanziamenti sorti intorno a piantagioni di arachidi. Enfatizzando l'importanza spirituale del lavoro e l'obbedienza allo šayḫ, elevò il lavoro dei campi a dovere religioso. Lo šayḫ, chiamato in Senegal marabutto, aveva la responsabilità del benessere spirituale dei discepoli, e il suo prestigio religioso era convertito in potere economico grazie all'ampia percentuale delle entrate ricavate dalla produzione di arachidi che gli spettava. Le tensioni con le autorità coloniali aprirono la strada ad accordi lavorativi, e all'epoca del governo coloniale, e anche dopo l'indipendenza, i marabutti della Murīdīya operarono come intermediari tra il governo e i loro discepoli, ottenendo così benefici materiali e considerevole influenza politica. Anche i marabutti della Tiǧānīya presto crearono strutture consimili.

L'influenza che i marabutti esercitarono in Senegal non ha eguali in altri Paesi dell'Africa occidentale: in nessun altro posto essi riuscirono ad ottenere una tale influenza religiosa, economica e politica, ma il loro prestigio non oltrepassò i confini del Senegal. Soltanto uno di loro, Ibrāhīm Niass (1900-1975), acquistò fama internazionale poiché, mentre la Murīdīya aveva sviluppato una forma particolaristica di Islam «wolofizzato», egli promosse invece un Islam universalistico, insistendo soprattutto sull'importanza dell'insegnamento dell'arabo e delle scienze islamiche ed entrando a far parte delle organizzazioni musulmane internazionali. La sua branca della Tiǧānīya divenne la confraternita più diffusa dell'Africa occidentale, conquistandosi adepti a Kano, nella Nigeria settentrionale, dove le vecchie tensioni politiche tra Kano, lo Stato più vasto, e Sokoto, sede di sultanato, assunsero il nuovo aspetto di lotte tra la Tiǧānīya e la Qādirīya. Questi conflitti svolsero un ruolo importante nella politica di partito della Nigeria settentrionale.

Negli anni '30 del XX secolo, sotto l'influenza della Salafīya dell'Egitto e dell'Africa settentrionale, anche nell'Africa occidentale francese si sviluppò un movimento di riforma. I suoi aderenti, educati al Cairo e in Africa settentrionale, si proponevano di purificare l'Islam e di combattere l'ignoranza insegnando l'arabo e l'Islam secondo i metodi moderni. Attaccarono i marabutti perché sfruttavano la credulità del popolo, ma le autorità coloniali francesi si schierarono in difesa dei poteri religiosi tradizionali e repressero le loro attività, ritenendoli «wahhābiti». Allora, influenzati dall'ideologia antioccidentale del fondamentalismo islamico, i riformisti si schierarono a fianco dei movimenti anticoloniali radicali della Guinea, del Mali e del Senegal.

Sotto il governo coloniale l'Islam poté diffondersi rapidamente nelle aree finalmente raggiunte dai moderni mezzi di trasporto e dall'urbanizzazione. Nel Sahel e nella savana settentrionale, l'Islam raggiunse tutti i livelli della società e l'80-90% della popolazione di Senegal, Gambia, Guinea, Mali, Niger e Nigeria settentrionale divenne musulmana. Nella savana meridionale – Burkina Faso, le parti settentrionali della Costa d'Avorio, Ghana, Togo, Benin e Nigeria centrale – la reviviscenza delle religioni tradizionali e le attività missionarie cristiane limitarono i progressi dell'Islam, e soltanto il 20-40% della popolazione di quest'area è musulmana. Nella Nigeria sudoccidentale, si convertirono all'Islam gli Yoruba della foresta, ma altrove nella foresta e sulle coste dell'Africa occidentale i musulmani sono di solito emigrati del Nord. I loro quartieri, che portano il nome di *zongo*, divennero un crogiolo di nazionalità e gruppi etnici differenti.

Dopo la prima guerra mondiale, missionari indiani introdussero il movimento dell'Aḥmadīya nelle città costiere delle ex colonie britanniche – Nigeria, Ghana e Sierra Leone. I membri dell'Aḥmadīya sono oggi migliaia in Africa occidentale, ma la maggior parte di loro proviene dall'Islam e pochi sono i convertiti da religioni tradizionali. L'attrattiva del movimento stava nel fatto che esso offriva una via islamica alla modernizzazione, basata in gran parte su una pionieristica educazione musulmano-occidentale. [Vedi *AḤMADĪYA*].

L'Etiopia e il Corno d'Africa. A causa delle lunghe relazioni economiche, culturali e politiche tra l'Arabia e l'Etiopia, che si trovano sulle due opposte sponde del Mar Rosso, i musulmani si stanziarono in questa regione fin dall'inizio dell'VIII secolo e già dal secolo successivo crearono comunità musulmane lungo le vie commerciali che portavano all'interno, dove il regno cristiano sopravviveva tra molte vicissitudini. I musulmani non riuscirono a far proseliti nell'Etiopia cristiana, ma più a sud la loro influenza portò all'emergere di unità politiche musulmane, la più importante delle quali fu il sultanato di Ifat, nel XII secolo. Con l'appoggio dei go-

vernanti musulmani, l'Islam si diffuse tra il popolo. Questo sviluppo segnò l'inizio di un lungo conflitto tra Islam e Cristianesimo in Etiopia.

Il crescente potere di Ifat e di altri principati musulmani minacciava il regno cristiano che, con una serie di spedizioni militari all'inizio del XIV secolo, sconfisse Ifat (1332). Dopo la sua caduta, il primato dei regni musulmani passò ad Adal, che controllava Harar, il più importante centro di commercio e di cultura islamica dell'interno. Nei loro conflitti con l'Etiopia cristiana, i sovrani di Adal si servirono dei Somali, che rappresentarono un'inesauribile fonte di mano d'opera, e dell'appoggio del sultanato di Mogadiscio.

Le tradizioni somale fanno risalire i fondatori dei loro clan agli Arabi musulmani che si stanziarono sulla costa e si sposarono con gente del luogo. I nomadi somali diffusero poi l'Islam nei loro spostamenti lungo la costa e nell'interno. Alcuni insediamenti costieri diedero vita a fiorenti città. A partire dal XIII secolo, secondo i geografi arabi, Mogadiscio fu la città più importante della costa e sede di un sultanato.

Alla fine del XV secolo, ad Adal il comando fu preso da un generale, Aḥmad ibn Ibrāhīm, che introdusse una politica più aggressiva nei confronti dei cristiani etiopi, articolandola in termini religiosi. Si assicurò l'appoggio dei capi religiosi ed egli stesso adottò il titolo politico-religioso di *imām*. Con il nome di Imam Aḥmad Grān, incorporò i Somali e altri popoli musulmani in uno Stato islamico ristrutturato, che nel 1527 fu pronto a lanciare un *ǧihād* contro l'Etiopia. Il suo esercito penetrò profondamente nel territorio cristiano, incontrando poca o nessuna resistenza. Nel 1529 giunse ad una vittoria decisiva che spezzò completamente la forza del regno cristiano. Già nel 1535 la maggior parte delle province aveva un governatore musulmano e sembrava che l'Islam si fosse aggiudicato la vittoria finale. I cristiani, invece, vennero salvati dal tempestivo arrivo dei Portoghesi nel Mar Rosso. Una forza portoghese si unì così all'armata dell'imperatore etiope e insieme sconfissero e uccisero Aḥmad Grān nel 1543.

La devastazione causata dalle guerre tra musulmani e cristiani aprì la via ai pastori galla che spingevano dal Nord. Per qualche tempo musulmani e cristiani vennero separati dai pagani Galla che invasero l'altopiano. I Galla occuparono anche i principati dei sedentari Sidama a sud-ovest dell'Etiopia cristiana, adottandone i costumi sociali e le istituzioni politiche, tanto che all'inizio del XIX secolo si erano già sviluppati diversi Stati galla centralizzati.

Sulla costa e lungo le strade costiere i musulmani seguirono la scuola šāfi'ita, come in Arabia. Ma in quelle parti d'Etiopia in cui l'Islam era arrivato dal Sudan, predominava la scuola mālikita.

Tra i Somali, la resistenza contro l'Etiopia e contro l'imperialismo britannico venne incarnata da Muḥammad ibn 'Abd Allāh, conosciuto come il Mullah Pazzo (1864-1920). Come aveva fatto al-Ḥāǧǧ 'Umar, egli portò avanti la causa di un nuovo ordine forte, la Ṣāliḥīya, e sfidò la *leadership* religiosa consolidata, divenendo così il simbolo di un nazionalismo somalo del quale l'Islam era parte integrante. L'Islam fu identificato a sua volta con l'arabismo, e la Somalia, benché non sia un Paese arabofono, è entrata a far parte della Lega Araba nel 1974.

L'Africa orientale. Le coste e l'interno dell'Africa orientale furono sempre scarsamente popolate. La prima popolazione di lingua bantu arrivò soltanto nel VI-VII secolo d.C., quasi in contemporanea con i primi emigrati dalla Persia e dall'Arabia. Nel corso dei secoli si sviluppò una nuova civiltà, detta swahili dal termine arabo *sawāḥila*, «gente della costa».

L'Islam raggiunse la parte orientale e quella occidentale dell'Africa quasi nello stesso periodo, ma se in Africa occidentale alla fine del XV secolo riuscì a raggiungere l'interno, fino ai limiti della foresta, in Africa orientale rimase limitato alla costa e incentivato soltanto dalle conversioni individuali. Gli abitanti dell'interno che arrivavano sulla costa, volontariamente o come schiavi, erano tagliati fuori dai loro gruppi etnici e venivano integrati nella comunità musulmana swahili: l'islamizzazione implicava dunque una swahilizzazione. Con un tale processo, pochi furono i convertiti, e l'Islam non ebbe un'espansione territoriale, com'era accaduto nella parte occidentale.

Il primo periodo musulmano. A partire dal XIII secolo, l'Oceano Indiano divenne un mare musulmano, poiché i musulmani controllavano il commercio e avevano impiantato stanziamenti costieri in India, nell'Asia sudorientale e in Africa orientale. Alcune tra le prime città edificate in Africa orientale sorsero sulle isole a ridosso della costa, meglio protette dagli attacchi di popolazioni del continente. Con quest'ultimo il commercio era scarso, se si escludono la Somalia a nord e Sofala, sulle coste del Mozambico, a sud.

Sofala era il porto in cui si svolgeva il traffico dell'oro con lo Zimbabwe, e poiché, per via dei monsoni, non poteva essere raggiunto dall'Asia con un solo viaggio, l'isola di Kilwa divenne un luogo di sosta dove i battelli potevano passare l'inverno. La vita sull'isola nel XIV secolo, all'apice del suo successo commerciale, è narrata nella *Cronaca di Kilwa* (scritta in arabo nel XVI secolo) e si riflette anche nelle moschee e nei palazzi messi in luce dagli scavi archeologici. Ibn Baṭṭūṭa, che visitò la costa nel 1332, lodando la pietà, la generosità e l'umiltà del sultano di Kilwa scrisse che lì, come a Mombasa e Mogadiscio, si sentiva a casa propria, perché viaggiava in terre islamiche.

Gli scontri coloniali. La conquista portoghese nel XVI secolo pose termine al primo periodo musulmano sulle coste dell'Africa orientale. Alla fine del XVII secolo, i Portoghesi vennero cacciati dall'area costiera a nord del Mozambico grazie a una coalizione tra la resistenza locale e il crescente potere dell'Oman. Il governo dell'Oman divenne effettivo, tuttavia, soltanto nel 1832, quando il sultano spostò la capitale a Zanzibar con l'esplicito proposito di sfruttare la potenzialità economica dell'Africa orientale.

Nei secoli XVIII e XIX si venne a sviluppare quella che è la società swahili odierna. A capo di questa società non c'era una chiara linea di demarcazione tra Arabi e Africani, sebbene certi Arabi avessero scelto di mantenere una propria identità, in particolar modo i membri dell'Ibāḍīya (la vecchia setta degli ḫāriğiti) dell'Oman, la cui specifica affiliazione religiosa permetteva loro di mantenere la purezza razziale araba. Lo swahili, lingua di ceppo bantu, testimonia l'interpenetrazione culturale con il suo largo numero di prestiti dall'arabo.

Nel corso dei secoli XVII e XVIII, il commercio venne avviato non dalle popolazioni costiere, bensì da quelle dell'interno e, a partire dal XIX secolo, i Nyamwezi controllarono il traffico tra le miniere di rame del Katanga (nell'attuale Repubblica Democratica del Congo) e la costa. Negli anni '30 del XIX secolo, gli Arabi Swahili, spalleggiati da finanzieri indiani, presero il controllo del commercio, che a quel tempo era costituito soprattutto dal traffico degli schiavi, e stabilirono centri mercantili nell'interno, tra cui Tabora e Ujiji. I loro più importanti referenti commerciali erano i Nyamwezi e gli Yao.

Presso gli Yao, nella zona del lago Nyasa, il commercio, le razzie di schiavi e le forniture di armi da fuoco contribuirono all'ascesa di potenti capi locali che si servivano di chierici swahili in qualità di scribi e sacerdoti col compito di offrire amuleti e preghiere. L'adozione dell'Islam fu d'aiuto ai capi yao per sedare le tensioni che si erano venute creando nel processo di formazione statale. La cultura matrilineare non frenò l'islamizzazione; piuttosto, i capi consolidarono la loro posizione servendosi dell'Islam per aggirare l'antico sistema sociale secondo il quale il marito viveva nello stanziamento matrilineare della moglie. Anche l'islamizzazione delle cerimonie tradizionali e i riti di iniziazione aiutarono a diffondere l'Islam a tutti i livelli della società yao.

Il commercio dalle coste del Kenya verso l'interno era scarso. I primi mercanti musulmani arrivarono nel Buganda, a nord del lago Vittoria, percorrendo la via che portava al lago Tanganica. In uno Stato centralizzato come il Buganda, l'Islam poteva essere introdotto soltanto dalla corte. Per un decennio (1867-1876), il *kabaka* («re») Mutesa fu sotto l'influenza islamica e qualche nobile della corte si convertì, ma si generarono delle tensioni quando i custodi della tradizione si resero conto che per loro l'Islam avrebbe rappresentato una minaccia, e ancor più quando le aggressive truppe musulmane, formate da Egiziani e Nubiani, avanzarono dal Nord. L'arrivo dei missionari cristiani nel 1877 diede luogo a una forte competizione tra Islam e Cristianesimo, che rimase però insoluta fino alla conquista britannica, la quale permise ai cristiani di avere la meglio. Ai musulmani, tuttavia, venne assicurata una base nel nuovo sistema, che lasciava spazio a protestanti, cattolici, musulmani e alla religione tradizionale.

Nella seconda metà del XIX secolo, la tratta degli schiavi ebbe luogo in gran parte a ovest del lago Tanganica. Questa zona, che diverrà in seguito provincia orientale del Congo, era politicamente frammentata, e i guerrieri arabi swahili, il più famoso dei quali fu Tippu Tip, crearono proprie organizzazioni politiche e commerciali. Genti disperse e sradicate si mossero verso i centri arabi swahili e vennero reclutate nelle loro bande armate. Imitando gli Arabi Swahili negli usi, negli abiti e nei rituali, costoro si trovarono ad essere gli unici musulmani del luogo dopo la cacciata dei primi dal bacino del fiume Congo nell'ultimo decennio del XIX secolo.

Nello spartiacque tra Nilo e Congo, i razziatori arabi di schiavi e i commercianti che arrivavano dalla costa orientale ebbero modo di incontrare quelli che provenivano dalla fascia settentrionale del Sudan e del Ciad; insieme, penetrarono a sud, tra popolazioni debolmente organizzate, e stabilirono una rete di insediamenti (*zarība*), dove vennero presto raggiunti, come accadeva ovunque, dai chierici musulmani. La caccia agli schiavi e il traffico d'avorio avevano distrutto la regione, ma intorno alle *zarība*, come risultato della fusione tra gli Arabi e i loro servi, gli schiavi e la gente senza più radici, si svilupparono dei nuclei musulmani locali. Sono questi gruppi che tuttora costituiscono le sparpagliate comunità musulmane della Repubblica Democratica del Congo nordorientale e della Repubblica Centrafricana.

La conquista coloniale fermò l'avanzata degli Arabi, ma la popolazione locale che aveva adottato l'Islam sotto l'influenza araba rimase fedele alla propria religione e cooperò a diffonderla sotto il governo coloniale. In Tanganica, anche gli Arabi Swahili che fungevano da agenti dell'amministrazione tedesca contribuirono a diffondere l'Islam, che fece progressi dopo gli sconvolgimenti causati dalla ribellione dei Maji Maji (1905-1907) e dalla prima guerra mondiale. Dagli anni '20 del XX secolo in poi si ebbe una rinascita dell'Islam grazie soprattutto all'attività della confraternita ṣūfī della Qādirīya.

Tuttavia, l'Islam non svolse un ruolo significativo

nello sviluppo politico dell'Africa orientale prima dell'indipendenza. Negli anni '60, i musulmani della costa del Kenya non raggiunsero i loro obiettivi politici di fronte alla crescente dominazione del popolo Kikuyu dell'interno. La creazione della Tanzania non portò alla reale integrazione di Zanzibar e Tanganica, che avrebbe potuto dare all'Islam più peso nella politica nazionale. Negli anni '70, Idī Amīn cercò di promuovere l'Islam in Uganda che, pur con una popolazione che contava appena il 15% di musulmani, venne internazionalmente identificato come Stato islamico, ma il suo sforzo ebbe termine con il suo rovesciamento nel 1979.

La grande maggioranza dei musulmani in Africa orientale è sunnita e segue la scuola legale šāfiʿita. I non sunniti discendono tutti da emigrati che hanno mantenuto una loro propria identità etnica e culturale.

Dinamiche culturali. L'islamizzazione dell'Africa fu enormemente aiutata dall'africanizzazione dell'Islam. Qualche esempio servirà a illustrare le dinamiche culturali che non soltanto spiegano l'integrazione dell'Islam nelle società africane, ma mostrano anche come l'Islam africano abbia potuto restare parte integrante del mondo musulmano.

L'arabo è la lingua dell'Islam, diffusa e mantenuta viva dal sistema educativo. La stragrande maggioranza dei musulmani è in grado di recitare il Corano, ma ha una conoscenza assai limitata dell'arabo, e soltanto i letterati hanno acquisito una buona padronanza della lingua.

Nel corso della storia, l'arabo ha dato origine a ricche testimonianze librarie e ha prodotto opere nei diversi campi delle scienze islamiche, in particolare testi di diritto, commentari su trattati teologici, poemi sull'unità di Dio e in lode del Profeta e, contributo importantissimo, biografie e cronache storiche. Significativamente, la storiografia musulmana in Africa fu influenzata in egual misura sia dalla storiografia araba musulmana sia dalle tradizioni orali africane.

Alcune delle maggiori lingue africane, come lo swahili, lo hausa, il mandinka e il fulfulde, che fungono anche da lingua franca regionale, possono essere considerate lingue musulmane. Esse hanno in comune almeno due caratteristiche: circa un terzo del loro vocabolario è dato da prestiti dall'arabo e tutte sono state messe in forma scritta con grafia araba. Così, mentre la comprensione dell'arabo parlato resta limitata, la conoscenza dell'arabo scritto è pratica comune. Con l'introduzione della grafia araba per scrivere le lingue africane, la letteratura cominciò a diffondersi. A partire dal XVIII secolo, vennero scritti nelle lingue musulmane dell'Africa poemi religiosi, sermoni e litanie e furono tradotti dall'arabo i manuali di diritto.

Nelle prime tappe del processo di islamizzazione, prevalse il rituale sugli aspetti legali dell'Islam. La parola scritta era considerata più importante del messaggio stesso in virtù delle sue qualità magiche, e il Corano era visto come un oggetto sacro piuttosto che come fonte di legislazione. L'Islam acquistò fedeli, ma ad un prezzo, ossia nella misura in cui esso sapeva adottare la visione «terrena» che, insieme con la tolleranza, caratterizzava le religioni africane. Gli usi tradizionali continuarono, a meno che non fossero apertamente in conflitto con le ingiunzioni base dell'Islam. Le nozioni islamiche vennero interpretate in termini tradizionali: l'interdizione riguardante la carne di maiale, per esempio, venne spiegata come un tabu che rende quest'animale sacro, e che quindi non può essere mangiato, perché il profeta Muḥammad è stato una volta salvato da un maiale.

Nelle società islamizzate le feste musulmane hanno sostituito la maggior parte delle altre feste, eccetto quelle agricole, strettamente associate con il ciclo delle stagioni. Eppure sono pochi i musulmani praticanti – ecclesiastici e mercanti – che osservano queste feste come prescritto. Per gli altri, sia i capi sia la gente comune, le feste sono state trasformate al punto che è difficile riconoscerne l'originale struttura islamica. I riti di passaggio combinano cerimonie islamiche e tradizionali, e solo nel caso dei funerali l'Islam svolge il ruolo predominante.

I culti della possessione degli spiriti sopravvivono nelle società islamizzate perché l'Islam non nega l'esistenza di tali poteri, e così gli spiriti e le divinità minori sono state intese in senso islamico come *ǧinn* e angeli.

Da un punto di vista islamico, le relazioni simbiotiche con le religioni tradizionali devono essere temporanee. Perciò molti movimenti di riforma premoderni e moderni si sono schierati contro le credenze e i costumi tradizionali, e a favore di una più stretta aderenza alla legge dell'Islam. Tuttavia, ancora oggi l'Islam in Africa oscilla tra accomodamenti e riforme, particolarismo e universalismo, quietismo e attivismo politico.

BIBLIOGRAFIA

Per uno studio preliminare sull'Islam nelle maggiori regioni dell'Africa subsahariana, cfr. J.S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, Oxford 1949; *Islam in Ethiopia*, Oxford 1952; *Islam in West Africa*, Oxford 1959; *A History of Islam in West Africa*, Oxford 1962; e *Islam in East Africa*, Oxford 1964. Una nuova fase di studi più dettagliati è venuta in luce nel corso di un seminario a Zaria, i cui Atti sono stati raccolti da I.M. Lewis (cur.), *Islam in Tropical Africa*, Oxford 1980 (2ª ed.). Il saggio introduttivo, ad opera del curatore, affronta i maggiori argomenti dal punto di vista antropologico. Per avere una panoramica storica dei Paesi africani in cui si è diffuso l'Islam, cfr. *The Cambridge History of Africa*, I-VIII, London 1975-.

Le più importanti fonti arabe sono state tradotte in inglese o

in francese; i testi più recenti compaiono nella collana «Fontes Historiae Africanae», mentre le fonti arabe anteriori al XVI secolo sono invece raccolte in J.F.P. Hopkins e N. Levtzion (curr.), *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Cambridge 1981, rist. 2000.

Quattro cronache di Timbuctù sono tradotte in francese: il *Ta'riḫ al-fattāš*, con il titolo *Tarikhel-fettach. Cronique du chercheur, pour servir à l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages du Tekran*, O. Houdas e M. Delafosse (tradd.), Paris (1913) 1964, 2ª ed.; il *Ta'riḫ al-Sūdān*, con il titolo *Tarikh es-Soudan*, O. Houdas (trad.), Paris (1899) 1964, 2ª ed.; il *Taḏkirat al-nisyān*, con il titolo *Tedzkiret en-Nisian*, O. Houdas (trad.) Paris 1913-1914; e *Tombouctou au milieu du dix-huitième siècle d'après la Chronique de Mawlāy al-Qāsim*, M. Abithol (trad.) Paris 1982.

Il testo di al-Maġīlī è stato tradotto col titolo *Sharī'ah in Sunghay. The Replies of al-Maghīlī to the Questions of Askiya al-Ḥājj Muḥammad*, J.O. Hunwick (trad.), London 1985. Sul *ǧihād* nel Sokoto, cfr. 'Abd Allāh Muḥammad, *Tazyīn al-waraqāt*, M. Hiskett (trad.), Ibadan 1963; e 'Uṯmān ibn Fūdī (Usuman dan Fodio), *Bayān wujūb al-hijrah*, F.H. El-Masri (trad.). Cfr. anche M. Mahibou e J.L. Triaud, *Voilà ce qui est arrivé. Bayān mā waqa'a d'al-Ḥāǧǧ 'Umar al-Fūtī*, Paris 1983.

Sull'Islam nelle prime formazioni statali del Sudan occidentale, cfr. N. Levtzion, *Ancient Ghana and Mali*, London 1973; J.O. Hunwick, *Religion and State in the Songhay Empire*, in I.M. Lewis (cur.), *Islam in Tropical Africa*, Oxford 1980 (2ª ed.), pp. 296-317; e E.N. Saad, *Social History of Timbuktu. The Role of Muslim Scholars and Notables, 1400-1900*, New York 1983. L.O. Sanneh, *The Jakhanke. The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*, London 1979, Lanham 1989 (2ª ed.), offre un nuovo approccio allo studio delle figure dei religiosi musulmani. N. Levtzion, *Muslim Chiefs and Chiefs in West Africa*, Oxford 1968, analizza i modelli di integrazione dei musulmani nei sistemi socio-politici degli Stati dell'Africa occidentale.

Sull'Islam di due società del Sahara meridionale che ha influenzato quello dell'Africa occidentale, cfr. H.T. Norris, *The Tuaregs. Their Islamic Legacy and Its Diffusion in the Sahel*, Warminster 1975; e C.C. Stewart, *Islam and Social Order in Mauritania*, Oxford 1973.

B.G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, New York 1976, sottolinea l'importnza del Sufismo nei movimenti di *ǧihād*. J.R. Willis (cur.), *Studies in West African Islamic History. The Cultivators of Islam*, London 1979, contiene dei saggi sui precursori e sui *leader* dei *ǧihād*. Per quanto riguarda i maggiori movimenti di *ǧihād*, cfr. M. Hiskett, *The Sword of Truth. The Life and Times of Shehu Usuman dan Fodio*, New York 1973, Evanston/Ill. 1994 (2ª ed.); M. Last, *The Sokoto Caliphate*, London (1967) 1977, 2ª ed.; L. Brenner, *The Shehus of Kukawa*, Oxford 1973, sul Bornu; D. Robinson, *Chiefs and Clerics. Abdul Bokar kan and Futa Toro, 1853-1891*, Oxford 1975; B.O. Ọlọruntimẹhin, *The Segu-Tokolor Empire*, London (1972) 1978, 2ª ed.; e Y. Person, *Samori. Une révolution dyula*, I-III, Nîmes 1968-1975.

Sull'Islam nel contesto politico moderno dell'Africa occidentale, cfr. D.B.C. O'Brien, *The Mourides of Senegal*, Oxford 1971; J.N. Paden, *Religion and Political Culture in Kano*, Berkeley 1973; L. Kaba, *The Wahhabiyya. Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston/Ill. 1974; e H.J. Fisher, *Ahmadiyya. A Study in Contemporary Islam on the West African Coast*, London 1963.

In italiano esiste qualche studio di carattere prevalentemente economico. Tra questi segnaliamo: C. Cerreti, *Interventi di sviluppo nell'area saheliana. L'esempio del Niger*, Roma 1987; M. Aime, *La casa di nessuno. I mercati in Africa Occidentale*, Torino 2002; *Potere e territorio in Africa Occidentale*, F. Viti (cur.), Roma 1994; S. Baldi, *Etnologia sociale delle popolazioni dell'Africa Occidentale*, Napoli 1975; e P.G. Magri, *Colonialismo e istituzioni consuetudinarie nell'Africa sub-sahariana*, Milano 1984.

In confronto all'Africa occidentale, il materiale specialistico sull'Islam riguardante le altre parti dell'Africa subsahariana è assai più scarso. Alcune delle analisi migliori sullo sviluppo dell'Islam sono apparse in studi dedicati alla storia di quelle regioni e in studi antropologici sui diversi popoli che vennero a contatto con le religione islamica. Tra di essi, cfr. E.A. Alpers, *Towards a History of the Expansion of Islam in East Africa. The Matrilineal Peoples of the Southern Interior*, in T.O. Ranger e I.N. Kimambo (curr.), *The Historical Study of African Religion*, Berkeley 1972; A. Oded, *Islam in Uganda. Islamization through a Centralized State in Pre-Colonial Africa*, New York 1974; e A.H. Nimitz, Jr., *Islam and Politics in East Africa. The Sufi Order in Tanzania*, Minneapolis 1980. Un saggio interpretativo, illustrato da novantuno tavole che rappresentano il meglio dell'arte musulmana in Africa è R. Bravmann, *African Islam*, London 1983.

In italiano esistono pochi studi recenti riguardanti l'Africa Orientale. Tra questi segnaliamo F. Prattico, *Nel Corno d'Africa. Eritrea ed Etiopia tra cronaca e storia*, Roma 2001; e G.L. Podestà, *Sviluppo industriale e colonialismo. Gli investimenti italiani in Africa Orientale, 1869-1877*, Milano 1997.

NEHEMIA LEVTZION

KHOI E SAN, RELIGIONE DEI. I Khoi e i San sono popolazioni native dell'Africa meridionale. Le denominazioni di «Ottentotti» e di «Boscimani», che nel passato furono impiegate per indicare queste due popolazioni, sono ora cadute in disuso, soprattutto a causa delle loro connotazioni denigratorie. I termini *khoi* e *san* si riferiscono propriamente a gruppi di lingue affini, caratterizzate dalle «consonanti clic» (o «consonanti a schiocco»), e a coloro che parlano queste lingue, ma vengono usati frequentemente in senso culturale, per distinguere tra pastori (Khoi) e raccoglitori (San). Negli ultimi tre secoli (gli unici documentati in questa regione da fonti storiche) queste popolazioni si trovavano ampiamente distribuite lungo i sistemi fluviali del Cunene, dell'Okavango e dello Zambesi, cioè negli attuali Stati di Namibia, Botswana, Zimbabwe e Sudafrica. Nuclei minori erano nel passato, e sono ancora, stanziati in Angola meridionale e nello Zambia. I San del Sudafrica, che un tempo costituivano una popolazione consistente, sono ormai del tutto scomparsi, mentre soltanto il 20% circa degli attuali Khoi vivono ancora in quella regione. Censimenti accurati di queste popolazioni sono disponibili soltanto per quel che riguarda il Botswana, dove oggi vive quasi la metà dei San, stimati nel 2002 in 50.000 unità. I circa 60.000 Khoi, invece, sono concentrati in Namibia, a parte le suddette presenze in Sudafrica.

Le testimonianze archeologiche e storiche documentano l'esistenza in queste regioni, da almeno quindici secoli, di popolazioni dedite all'allevamento e alla raccolta. Con i raccoglitori hanno convissuto anche popoli di lingua bantu e inoltre i Khoi e i San, pastori e coltivatori. I primi studi etnografici furono realizzati da studiosi tedeschi alla fine del XIX secolo; per il secolo precedente abbiamo qualche resoconto di missionari, viaggiatori e mercanti.

Tutti questi gruppi di allevatori e raccoglitori erano transumanti stagionali, che si spostavano all'interno dei territori controllati dal gruppo a seconda della disponibilità di pascoli, di piante e di foraggio. Il gruppo residenziale di base era la famiglia estesa, spesso con l'aggiunta di alcuni congiunti collaterali: raramente superava le cinquanta unità. Due o più di queste unità, o segmenti di esse, si univano per ragioni sociali, economiche e rituali in occasioni particolari, e i contatti tra gruppi vicini erano mantenuti attraverso lo scambio di visite frequenti. La discendenza tra i San è bilaterale, mentre i Khoi sono organizzati per clan patrilineari. Anche se oggi sono scomparse le stratificazioni gerarchiche, certamente nel passato esse caratterizzavano la struttura sociale.

A prima vista le concezioni cosmologiche dei Khoi e dei San non sono uniformi e coerenti. Le spiegazioni relative ai fenomeni naturali, che appaiono del tutto occasionali e spesso addirittura contraddittorie, hanno indotto gli antropologi a trattare queste concezioni in maniera semplicemente descrittiva e per nulla scientifica. Invece pare che alla base di tali concezioni vi siano ben ordinate categorie simboliche condivise, che rappresentano un processo inclusivo di controllo culturale. A grandi linee, questo sistema è comune a tutti i gruppi dei Khoi e dei San, sebbene vi siano varianti di contenuto e anche di enfasi da un gruppo all'altro.

La chiave per comprendere la cosmologia dei Khoi e dei San risiede nei miti di creazione. All'inizio dei tempi tutte le specie erano confuse tra loro, perché il crea-

tore aveva distribuito le membra in maniera fortuita e capricciosa, a caso tra i diversi animali. Questi esseri dei tempi mitologici si divorarono e si accoppiarono tra loro, reincarnandosi poi nelle forme più diverse. In seguito ogni specie assunse l'identità indicata dal suo nome e da quel momento prese a vivere nel suo ambiente e a mangiare il cibo a lei più congeniale. Una volta stabilito l'ordine, il creatore recitò in seguito un ruolo sempre meno attivo: oggi vive in cielo, del tutto lontano dalle vicende terrene. A lui sono attribuiti valori generalmente positivi, mentre la responsabilità di quel che accade sulla terra tocca a un altro essere, che ha in qualche modo il ruolo di un amministratore. Costui è ritenuto un essere completamente stupido, perché continua a commettere errori. Uno dei suoi errori principali è che la gente continua a morire mentre, nella logica iniziale della creazione, gli uomini non dovevano essere mortali. Egli, inoltre, manda o trattiene la pioggia a suo capriccio, interferisce nel concepimento e nella nascita dei figli e determina l'abbondanza o la penuria nella produzione del cibo.

Egualmente dualistica è la concezione della morte: la morte degli animali è in qualche modo insita nel loro essere, poiché essi sono cibo, mentre la morte degli uomini trova una sua razionalizzazione in quanto è dovuta al capriccio dell'amministratore ed è giustificata dal fatto che egli si nutre dei morti, trattenendo con sé i loro spiriti.

Questi spiriti hanno molto a che fare con la morte, perché «i loro cuori piangono per i parenti ancora in vita» e perché si sforzano di perpetuare l'ordine sociale dal quale provengono. I defunti sono dunque in qualche modo agenti dell'amministratore e costituiscono un pericolo per i vivi, specialmente se li colgono nelle notti più buie e lontano dal villaggio.

Varie forme di dualità compaiono nel pensiero cosmologico dei Khoi e dei San. Accanto alle ovvie contrapposizioni di vita e morte, oppure di terra e cielo, che si trovano presso molte popolazioni, nel pensiero dei Khoi e dei San vi è anche una rappresentazione assai più complessa di natura dialettica. Nonostante la scarsità dei dati comparativi, abbiamo buona conoscenza degli Žu/hõasi (!Kung) della Namibia e del Botswana, che costituiscono la comunità più numerosa degli attuali San. Tali conoscenze, combinate con il fatto che questa popolazione condivide alcuni tratti specifici con i Khoi Nama, ci consentono di utilizzare in modo paradigmatico i dati in nostro possesso. Il creatore degli Žu/hõasi, !xo, e l'amministratore, //angwa, possono essere considerati – e talvolta vengono descritti in questo modo dai nativi – come una coppia antitetica. Alcuni dei loro rispettivi attributi possono essere così elencati:

!XO	//ANGWA
Creativo	Distruttivo
Passivo	Attivo
Freddo	Caldo
Pulito	Sporco
Glabro	Irsuto
Api/Miele	Mosche/Feci
Mandrie/Greggi	Cavalli/Capre
Colore blu	Colore rosso
Ordine culturale	Ordine naturale

In altre parole: !xo è un essere completo, proprio come un uomo degli Žu/hõasi (il termine *Žu/hõasi* significa «persone complete»: *žu* significa «persona», */hõa* «finito» o «completo», e *si* è il suffisso per il plurale). //angwa, invece, è incompleto, caotico, «privo di senso». Gli attributi di !xo sono positivi, desiderabili, mentre quelli di //angwa sono negativi e deprecabili. L'uno porta la vita, l'altro la toglie. Alcuni Žu/hõasi li vedono come aspetti alternativi della medesima figura personale. Che tale suddivisione, e di conseguenza anche il sistema cosmologico di cui essa fa parte, possa essere considerevolmente antica è suggerito dall'attribuzione delle mandrie e delle greggi all'ordine culturale di !xo, laddove i cavalli e le capre sono assegnati al dominio imperfetto di //angwa. I ritrovamenti archeologici confermano la sicura presenza in Africa meridionale di mandrie e di greggi nel primo millennio d.C.; i cavalli, invece, vi sono giunti in tempi assai più recenti. Anche dal punto di vista linguistico nella maggior parte delle lingue khoi e san i termini che indicano mandrie e greggi derivano da un'unica radice locale, mentre i termini per cavalli e capre, al contrario, sono imprestiti dalle lingue setswana oppure, nel caso dei cavalli, sono termini che derivano della parola locale per zebra.

Tra i Nama il creatore (che Schapera indica con il nome Tsui //goab) ha funzioni identiche a quelle di !xo e, così come il suo analogo degli Žu/hõasi, anch'egli all'epoca della creazione si manifestò sulla terra attraverso un trickster. Fu proprio questo trickster (≠gaun!a per gli Žu/hõasi; Heitsi Eibib per i Nama) a realizzare effettivamente la creazione. Nel passato i Khoi celebravano cerimonie dedicate alle piogge annuali, alle quali partecipavano diversi gruppi. In queste occasioni venivano sacrificate ritualmente vacche e pecore gravide, delle quali si consumava la carne, mentre il latte, il sangue e l'acqua nella quale erano state bollite venivano usati per spegnere il fuoco sul quale erano state cucinate. Infine si innalzavano preghiere per la pioggia a Tsui //goab. Tra i Nama la figura corrispondente ad //angwa è //gaunab, nome derivato dal verbo *//gau*, «distruggere». I compiti di controllo e di amministrazione di queste due figure sono paralleli. Secondo i primi au-

tori, i Khoi meridionali e i San meridionali veneravano la luna, ma, come nota Schapera, queste testimonianze sono inadeguate e non sistematiche ed è quindi pericoloso attribuire pieno credito a queste indicazioni. I San di oggi si servono ancora della luna per calcolare il tempo, con risultati in genere estremamente precisi e accurati. Per indicare la data di un particolare evento, per esempio, essi si rifanno alla posizione della luna nel cielo, oppure calcolano la sua futura posizione nel momento in cui si realizzerà quel certo evento. Le donne, naturalmente, calcolano con la luna i loro cicli mestruali e la durata della gravidanza, ma prevale in queste operazioni un intento esclusivamente calendariale. Furono probabilmente gli Europei a interpretare queste azioni come atti religiosi, collegati a un vero e proprio «culto lunare».

Il passato mitologico non viene più considerato attivo nell'odierno mondo della natura, ma molti elementi del mito sono ancora in qualche misura coinvolti con la realtà. L'amministratore del mondo, per esempio, non si ciba soltanto degli uomini, ma anche delle mosche, che attira spalmandosi le labbra di miele. Tale mancanza di decoro, unita al fatto che lo si descrive coperto di lunghi peli (mentre i Khoi e i San sono quasi glabri), è considerata una prova ulteriore di quella confusa incompletezza che lo relega in un vago residuo del tempo del mito. Soltanto gli sciamani in stato di *trance* possono avere accesso a questo tempo mitico per confrontarsi con l'amministratore.

Gli sciamani degli Žu/hõasi volano nel cielo uscendo dal loro corpo e lottano con //angwa tentando di convincerlo a correggere qualcuno dei suoi errori: una malattia, un disordine sociale, qualunque situazione di incertezza. Quando entrano in stato di *trance*, gli sciamani acquisiscono alcuni degli attributi del loro avversario: sul corpo spuntano peli o piume e, diventati parzialmente o interamente animali, possono volare. Per poter partecipare al mondo del mito, essi devono condividerlo. A questo scopo mangiano la bile di un leone, la ghiandola del muschio di un mustelide simile alla moffetta, il grasso di un eland e di un porcospino, e infine le radici di tre piante che crescono soltanto nel mondo soprannaturale. L'amaro (della bile e della ghiandola del muschio) e il grasso rappresentano la duplice fonte della forza, mentre le radici sono l'ingrediente che consente le visioni extrasensoriali. Tutti questi elementi – assunti una sola volta nel periodo di apprendistato dello sciamano – conferiscono agli uomini normali il potere di sfidare le forze del soprannaturale e di vincerle per ripristinare nell'universo l'ordine della società e della natura.

Il contesto rituale nel quale si svolgono queste attività coinvolge l'intera comunità a base familiare. Nei casi di minore importanza partecipa talora soltanto il ristretto gruppo di persone che sono direttamente interessate, ma, piccolo o grande che sia il numero dei partecipanti, la forma dei riti di divinazione e di guarigione è sempre la stessa. Entrambi prevedono la *trance* come condizione essenziale per la visione nella quale lo sciamano è in grado di esercitare il proprio potere. Le donne e le ragazze siedono strette tra loro formando un cerchio intorno al fuoco; esse battono le mani e cantano testi associati a specifici elementi della natura, di solito animali, ma anche piante o loro prodotti. Gli uomini e i ragazzi, invece, danzano intorno al cerchio, facendo una sorta di contrappunto ai canti. Alcuni danzatori, quelli che si identificano con particolari animali e con i loro canti, sono i più propensi a entrare in *trance* durante l'esecuzione. Non appena un danzatore sente che sta arrivando lo stato di *trance*, accentua i suoi movimenti e le modulazioni della sua voce, emettendo grida acute e chiedendo aiuto, mentre anche la musica sale di intensità. Si ritiene che nel tempo del mito l'animale con il quale il danzatore si identifica (un eland, per esempio) prendesse effettivamente parte alla celebrazione rituale, mentre ora può assistervi soltanto il suo spirito.

Nel corso della *trance* divinatoria gli sciamani degli Žu/hõasi descrivono ad alta voce il loro incontro con //angwa, durante il quale viene rivelata la causa del disagio sociale o fisico per il quale è stata organizzata la consultazione. La causa è quasi sempre una trasgressione commessa dal paziente o da un suo parente stretto e riguarda di solito la violazione dei diritti relativi al possesso di beni (specialmente i prodotti della terra) oppure dei diritti che regolano le relazioni interpersonali (infrazioni agli obblighi, talvolta anche nei confronti degli antenati). Ma la causa diretta viene sempre espressa come un evento che perturba l'ordine cosmico attraverso una qualche azione mediatrice: il trasgressore, per esempio, può aver mangiato (o anche soltanto ucciso) un animale proibito. Durante la *trance* di guarigione lo sciamano strofina con le mani e le braccia il paziente e tutti i presenti, trasferendo in questo modo la sua energia guaritrice attraverso il sudore, che funge in qualche modo da agente mediatore.

In questo modo i miti e le loro riattualizzazioni costituiscono le dimensioni concettuali della realtà dei Khoi e dei San. Essi inseriscono la loro esperienza soggettiva in un più ampio contesto strutturale grazie a un ampio repertorio di princìpi causali che, sebbene non espressamente verbalizzati in un discorso ordinato, si fondano, tuttavia, sopra un implicito ordine simbolico. I riti di *trance* fungono da mediazione tra questi regni. Benché mascherata dalle più varie metafore, la responsabilità viene normalmente attribuita ai singoli esseri viven-

ti (per aver essi trasgredito l'ordine cosmico) e quasi sempre prevede una soluzione consensuale capace di porre termine ai disordini sociali. L'azione divinatoria traduce le concezioni cosmologiche nei più comuni termini di specifiche realtà concrete. Le forze della natura fortuite, amorali e impersonali – che possiedono uno specifico ordine, rappresentato dal loro amministratore e dal suo potere – vengono temporaneamente neutralizzate da questa dialettica tra cultura e società. Entrambe, infatti, nel corso del rito divinatorio subiscono una profonda trasformazione, anche se la loro logica interna rimane intatta.

Molte testimonianze dimostrano che questi sistemi di pensiero contemporanei derivano dalla trasformazione di sistemi più antichi. Alcune delle pitture rupestri dell'Africa meridionale raffigurano persone in posture identiche a quelle assunte ancora oggi durante la *trance*. In queste pitture, inoltre, abbondano le figure teriantropiche e teriomorfiche, perfettamente simili a quelle che caratterizzano i miti di creazione. La struttura di base di questi miti e molti dei loro personaggi specifici (i tori della pioggia il cui sangue provoca le precipitazioni; i serpenti d'acqua che hanno peli, corna, arti e orecchie; i vari esseri che nel presente partecipano del passato mitico) sono presenti non soltanto tra quasi tutti i Khoi e i San, ma anche presso alcune popolazioni di lingua bantu, suggerendo così una lunga storia di elaborazioni cosmologiche comuni. Sembra anche evidente che l'attuale, insistita associazione, nella *trance*, agli elementi naturali, specialmente agli animali, sia in realtà una modificazione relativamente recente di una più antica concezione di tipo totemico. L'epoca coloniale e quel che ne seguì sconvolsero la vita politica ed economica sia dei Khoi e dei San che delle popolazioni di lingua bantu: nel corso di questo processo è probabile, anche se non è ancora dimostrato, che certe incontrollabili potenzialità distruttive del sistema cosmologico abbiano preso il sopravvento sulle forze costruttive della creazione, per cui attualmente l'amministratore del mondo (//angwa per gli Žu/hõasi) detiene un potere assai superiore rispetto a quello nel passato assegnato al creatore (!xo).

BIBLIOGRAFIA

Megan Biesele, *Sapience and Scarce Resources*, in «Social Science Information», 17 (1978), pp. 921-47.

R.B. Lee, *The !Kung San. Men, Women, and Work in a Foraging Society*, New York 1979, Cambridge 1985. La prima trattazione complessiva sui San, sistematica anche se ancora segnata dai tradizionali errori delle teorie evoluzionistiche applicate all'antropologia.

D. Lewis-Williams, *Believing and Seeing. Symbolic Meanings in Southern San Rock Paintings*, London 1981. Eccellente integrazione dell'arte rupestre con le tradizioni mitiche, attuali e del passato: uno studio che ha aperto un nuovo e fruttuoso campo di ricerca.

Lorna Marshall, *!Kung Bushman Religious Beliefs*, in «Africa», 32 (1962), pp. 221-52. Buone descrizioni e utili informazioni, ma analisi piuttosto carente.

I. Schapera, *The Khoisan Peoples of South Africa. Bushmen and Hottentots*, London 1930, rist. 1965. Basato sulle relazioni di missionari e viaggiatori, fornisce informazioni utili ma interpretazioni ormai datate.

G.B. Silberbauer, *Hunter and Habitat in the Central Kalahari Desert*, Cambridge/Mass. 1981. Ricerca essenzialmente di tipo ecologico ed evoluzionistico, che però fornisce importanti dati riguardanti il sistema religioso dei G/wi San.

Edw.N. Wilmsen, *Of Paintings and Painters, in Terms of Žu/hõasi Interpretations*, in R. Vossen e K. Keuthmann (curr.), *Contemporary Studies on Khoisan in Honour of Oswin Köhler on the Occasion of His Seventy-fifth Birthday*, Hamburg 1986. Analisi economica e politica delle raffigurazioni preistoriche e contemporanee dei San.

[Aggiornamenti bibliografici:

Janette Deacon e Th.A. Dowson (curr.), *Voices from the Past. /Xam Bushmen and the Bleek and Lloyd Collection*, Johannesburg 1996.

Sandy Gall, *The Bushmen of Southern Africa. Slaughter of the Innocent*, London 2001.

Susan Kent (cur.), *Cultural Diversity Among Twentieth-Century Foragers. An African Perspective*, Cambridge 1996.

A.J.G.M. Sanders (cur.), *Speaking for the Bushmen. A Collection of Papers Read at the 13th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Gaborone 1995.

A.B. Smith, *The Bushmen of Southern Africa. A foraging Society in Transition*, Athens/Oh. 2000.

H.P. Steyn, *Vanished Lifestyles. The Early Cape Khoi and San*, Pretoria 1990.

J. Suzman, *«Things from the Bush». A Contemporary History of the Omaheke Bushmen*, Basel 1999.

A. Wannenburgh, *The Bushmen*, London 1980, rist. Cape Town 1999.

In italiano segnaliamo:

Silvana Olivo, *Kalahari. Viaggio tra i Boscimani di Namibia, Botswana e Sudafrica*, Vicchio di Mugello 2001.

Rita Pisanti, *Popoli dell'Africa. I Boscimani*, Napoli 1991].

EDWIN N. WILMSEN

KIMBANGU, SIMON (1889-1951), profeta religioso africano e fondatore della Chiesa di Gesù Cristo sulla Terra secondo il profeta Simon Kimbangu. Nacque il 24 settembre 1889 nel villaggio di N'Kamba, nel distretto Ngombe della parte meridionale dell'attuale Repubblica Democratica del Congo (dal 1971 al 1997 Zaire; fino al 1960 Congo Belga). Nella lingua kikongo la parola *kimbangu* significa «colui che rivela la verità nascosta». Molte leggende circondano la giovinezza di

Kimbangu e le sue prime attività religiose. Alcuni sostengono che i suoi genitori fossero entrambi guaritori tradizionali kongo e che a questa loro attività fossero poi collegate le sue capacità visionarie. Soltanto a partire dal 1975 circa fu messa a disposizione degli studiosi la maggior parte della documentazione originale raccolta su di lui dalle missioni cristiane e dalle autorità governative.

Kimbangu frequentò le scuole della Società Missionaria Battista a Wathen, vicino al suo villaggio natale. Fu battezzato insieme a sua moglie, Marie Mwilu, il 4 luglio 1915 nella missione battista di Ngombe-Luete. Fu indirizzato all'attività di catechista e istruttore religioso nella Società Missionaria Battista, ma non superò l'esame per diventare pastore. Si dice che Simon ricevette la chiamata alla cura dei malati durante l'epidemia di tifo del 1918-1919, nel corso della quale morirono moltissimi abitanti della zona. Si afferma che abbia un giorno sentito una voce che diceva: «sono Cristo, i miei servitori sono infedeli: ho scelto te come testimone dinanzi ai tuoi fratelli, affinché tu li converta. Guida il mio gregge» (Martin, 1971, p. 44). Kimbangu, spaventato, si sottrasse alla chiamata e fuggì nella capitale Kinshasa (allora Léopoldville), dove da emigrante lavorò per un breve periodo in una raffineria di petrolio. Ritornato nel suo villaggio, Simon ricevette di nuovo la chiamata del Signore. Il 6 aprile 1921 effettuò la sua prima guarigione in pubblico, imponendo le mani su una donna gravemente ammalata. Cominciò così un periodo di sei mesi di intensa azione religiosa, contrassegnati da numerose guarigioni. N'Kamba, la sede di questa sua attività, divenne nota come la «Nuova Gerusalemme» e si dice che intorno al profeta si fossero raccolti pù di 5.000 seguaci.

La crescita di popolarità del movimento provocò nelle autorità coloniali e negli ambienti commerciali sospetti di attività rivoluzionaria. I missionari, per parte loro, erano piuttosto sospettosi di fronte ai nuovi insegnamenti del profeta e le autorità si lamentavano del fatto che Kimbangu incitasse i suoi seguaci ad abbandonare il lavoro e a non pagare le tasse. Con un piccolo gruppo di assistenti, comunque, Kimbangu continuò a predicare e a compiere guarigioni. Il 6 giugno 1921 Léon Morel, un funzionario della polizia belga, tentò di arrestarlo insieme a quattro suoi assistenti. Simon riuscì ad evitare l'arresto fino al 12 settembre, quando infine, spinto da una visione divina, si consegnò volontariamente.

Il 3 ottobre 1921 venne condannato a morte mediante centoventi colpi di frusta per sedizione e ostilità nei confronti delle autorità coloniali. Questa decisione della corte marziale fu caratterizzata da numerose procedure arbitrarie e irregolarità giuridiche. A novembre la condanna a morte fu commutata in ergastolo da re Alberto, il quale, a quanto si dice, accolse le richieste di indulgenza dei missionari belgi. Kimbangu fu trasferito a Lubumbashi (allora Elisabethville), nella provincia di Shaba, dove rimase ristretto fino alla morte, avvenuta il 12 ottobre 1951 nell'«ospedale per i congolesi». Controversa è la possibilità di una eventuale conversione in punto di morte al Cattolicesimo del profeta, i cui insegnamenti appaiono, piuttosto, vicini a quelli del Protestantesimo fondamentalista. La famiglia e i seguaci hanno smentito con forza questa ipotesi.

L'arresto di Kimbangu aumentò l'aura di mistero che lo circondava in quanto figura profetica e accrebbe l'interesse popolare verso il suo movimento carismatico. I suoi seguaci più importanti furono imprigionati a Lowa e altri furono confinati nel corso degli anni in trenta diversi centri di detenzione sparsi per tutto il Paese. La Chiesa kimbanguista afferma che ci furono 37.000 esiliati, dei quali 34.000 morirono in prigione tra il 1921 e il 1956. Studi recenti hanno dimostrato, tuttavia, che questa cifra è la conseguenza di un banale errore tipografico in un articolo di giornale: la cifra esatta di esili e imprigionamenti dovrebbe essere di 2.148. Anche se i seguaci di Simon Kimbangu furono isolati e a lungo tenuti sotto sorveglianza, il movimento kimbanguista si diffuse ampiamente in molte parti dell'attuale Repubblica Democratica del Congo.

Il movimento andò così sempre più rafforzandosi e assunse infine il nome di Chiesa di Gesù Cristo sulla Terra secondo il profeta Simon Kimbangu. I suoi seguaci furono chiamati *ngunza* («profeti» o «predicatori»). In varie parti di quelle che oggi sono la Repubblica Democratica del Congo e la Repubblica dello Zambia, anche laddove Kimbangu non si recò mai, sorsero movimenti in qualche modo derivati dal Kimbanguismo, come il Salutismo (Esercito della Salvezza) e lo Mpadismo, o influenzati indirettamente dall'attività del profeta.

Tra il 1955 e il 1957 il movimento attraversò una fase di rinnovamento e continuò a diffondersi per tutto il Congo Belga. Dopo la morte del profeta, il suo figlio minore Kuntima (Joseph) Diangienda assunse, secondo i desideri del padre, la direzione della Chiesa, attribuendo carattere maggiormente formalizzato alla dottrina, ai sacramenti e alla struttura organizzativa di tipo egualitario. Nel 1969 la Chiesa kimbanguista fu ammessa al Consiglio ecumenico delle Chiese e nel 1971 fu riconosciuta come una delle quattro organizzazioni ecclesiastiche ufficialmente riconosciute nello Zaire. In questo Stato alla fine degli anni '80 c'erano quasi quattro milioni di kimbanguisti.

Di enorme importanza è stata l'influenza, diretta o indiretta, di Simon Kimbangu sui movimenti profetici dell'Africa. La Chiesa kimbanguista è uno dei gruppi

religiosi africani meglio documentati e la sua storia e i suoi sviluppi possono essere considerati il prototipo per molti altri gruppi religiosi africani che si sono trasformati da movimenti popolari a religioni di Stato.

BIBLIOGRAFIA

E. Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Uppsala 1958. Rassegna storica sul Kimbanguismo e su altri movimenti profetici dell'attuale Repubblica Democratica del Congo, che analizza le diverse manifestazioni di protesta religiosa sviluppatesi nella regione e interpreta il Kimbanguismo come un movimento messianico collegato agli altri gruppi sorti tra gli anni '30 e gli anni '50.

Susan Asch, *L'Eglise du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actual au Zaïre*, Paris 1983. Studio esauriente sulla nascita e lo sviluppo della Chiesa kimbanguista. Contiene un'accurata analisi storica e sociologica del passaggio del gruppo (tra il 1921 e il 1981) da movimento popolare a Chiesa organizzata e descrive l'origine del gruppo, i mutamenti della sua struttura organizzativa, la sua diffusione nell'attuale Repubblica Democratica del Congo e le sue relazioni con le autorità governative, dapprima quelle coloniali e in seguito quelle del periodo successivo all'indipendenza.

J. Chomé, *La Passion de Simon Kimbangu*, Bruxelles 1959. Analisi della vita e del processo di Kimbangu, scritta da un avvocato belga che ha studiato la documentazione processuale nel dettaglio. Segnalando le irregolarità giuridiche del processo, l'autore mette in parallelo l'arresto e la condanna di Kimbangu con la passione di Gesù.

W. MacGaffey, *Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society*, Bloomington/Ind. 1983. Analisi del profetismo tra i Kongo, che comprende una dettagliata presentazione del Kimbanguismo e dei movimenti che da esso si sono sviluppati nel contesto della storia culturale e delle tradizioni locali.

Marie-Louise Martin, *Kirche ohne Weisse*, Basel 1971. Ampia ricostruzione storica del movimento kimbanguista nell'Africa centrale, dal 1918 al 1960, che si sofferma sugli atteggiamenti di fronte alle autorità coloniali, sulle dottrine e sui riti del movimento e sugli atteggiamenti politici dei seguaci. Contiene una ricca bibliografia sul movimento aggiornata al 1970.

M. Sinda, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques. Kimbanguisme, matsouaisme, autre mouvements*, Paris 1972. Libro che fornisce una analisi comparativa dei movimenti messianici kongo in quanto forme di protesta religiosa. L'autore solleva numerose importanti questioni sulla *leadership* in un gruppo profetico e sulla storia e le motivazioni dei profeti e dei capi religiosi africani nell'epoca delle dominazioni coloniali.

BENNETTA JULES-ROSETTE

KINJIKITILE (morto nel 1905), *leader* religioso del Tanganica (attuale Tanzania) sudorientale, che ispirò le lotte anticolonialiste conosciute con il nome di guerra dei Maji Maji. Nel 1904 Kinjikitile divenne famoso come *medium* in un luogo chiamato Ngarambe, situato nella regione dei Matumbi, dove l'oppressione dell'amministrazione coloniale tedesca era particolarmente pesante. Egli era posseduto da Hongo, una divinità subordinata all'Essere supremo, Bokero, il cui centro di culto principale era Kibesa, sul fiume Rufiji. Kinjikitile combinò l'autorità spirituale di Bokero e Hongo con diversi elementi locali del culto degli antenati, erigendo un suo santuario a Ngarambe. Qui riceveva le offerte dei pellegrini, i quali cercavano presso di lui intercessione verso il mondo spirituale e sollievo di fronte alle avversità che dovevano affrontare, sia di tipo naturale, sia di tipo politico. Tra la fine del 1904 e l'inizio del 1905 Kinjikitile invitò i suoi seguaci a prepararsi a resistere ai Tedeschi e distribuì una medicina che sarebbe stata capace, nel momento della battaglia, di trasformare i proiettili nemici in acqua. La ribellione esplose a fine luglio 1905, per la verità senza un ordine esplicito da parte del *leader* religioso, ma la preparazione ideologica provocata dal suo messaggio e il sistema di emissari che diffondevano la sua parola e distribuivano la sua medicina vanno considerati gli autentici iniziatori della guerra dei Maji Maji.

Gli scontri durarono da luglio 1905 ad agosto 1907, estendendosi per oltre 160.000 chilometri quadrati e causando ingentissime perdite, stimate da fonti tedesche intorno alle 75.000 vittime, ma che secondo studiosi moderni sarebbero oltre 250.000. Alla fine Kinjikitile emerse come una figura di dimensioni epiche: un innovatore religioso in grado di sviluppare un richiamo spirituale che trascendeva il particolarismo e consentiva alla gente di unirsi contro la dominazione tedesca.

Nel 1904 il risentimento nei confronti del dominio coloniale e il desiderio di rovesciarlo erano largamente diffusi nel Tanganica sudorientale. I tempi erano particolarmente difficili nella regione dei Matumbi, a causa di una serie di vicissitudini che i politici locali non erano stati in grado di affrontare. Nel 1903 ci fu una grave siccità e dal 1903 al 1905 i Tedeschi imposero ai Matumbi di dedicarsi alla coltivazione del cotone, garantendo loro, una volta commercializzato il prodotto e coperti i costi di gestione, il pagamento del raccolto. La promessa non venne mantenuta e di conseguenza crebbe notevolmente la rabbia della popolazione.

Assai poco si sa della vita di Kinjikitile: l'evento più sicuro è la sua morte, avvenuta per impiccagione il 4 agosto 1905, quando, insieme a un suo assistente, divenne il primo *leader* di opposizione a essere giustiziato dalle forze militari tedesche. Nei quattro anni precedenti era vissuto a Ngarambe, dove era diventato famoso, destinatario di moltissimi regali, ma anche oggetto delle feroci gelosie degli altri *leader* locali.

Kinjikitile seppe sintetizzare elementi religiosi diversi. A Bokero, sul Rufiji, esisteva da tempo immemorabile un santuario locale a cui si faceva ricorso in caso di siccità: la terribile stagione del 1903 aveva reso nuovamente attivo l'antico santuario e ampliato il suo raggio di influenza, in quanto i pellegrini arrivavano da distanze sempre più grandi. Gli insegnamenti di Kinjikitile esaltarono nuovamente questa antica istituzione religiosa, unendo l'autorità territoriale di Bokero alle credenze locali sulla possessione divina. L'uso della *maji* come medicina efficace nella battaglia, l'artificio che convinse la gente a unirsi alla ribellione, combinava il fondamentale legame di Bokero con l'acqua con le credenze tradizionali sull'efficacia delle medicine sacre per proteggere i cacciatori. Il *leader* religioso fece costruire a Ngarambe una grande *kijumbanungu* («casa del dio») per riunire gli antenati; sostenendo che essi erano risorti, annunciò che tutti gli antenati si trovavano riuniti a Ngarambe, pronti ad aiutare i loro discendenti a sconfiggere i Tedeschi e a ristabilire il loro potere sulla terra. Tra i suoi insegnamenti c'era la lotta contro la stregoneria: tutto il male all'interno della società doveva essere eliminato e la comunità doveva essere purificata. Con questi princìpi sapientemente utilizzati per creare un'ideologia innovativa, Kinjikitile riuscì a proporre un fondamento insieme locale e multietnico per la diffusione del suo messaggio di resistenza.

I guerrieri maji maji sapevano che le loro armi erano inferiori a quelle dei Tedeschi, ma il numero delle forze coloniali non era sufficiente a sottometterli. Essi speravano in una restaurazione non sotto la guida di capi indigeni, ma del sultano di Zanzibar, il cui regime veniva idealizzato per via delle forme relativamente benevole di egemonia commerciale alle quali era associato. I Tedeschi perciò sospettarono che qualche forma di propaganda collegabile alla fede islamica avesse svolto un ruolo importante nella mobilitazione della resistenza. Ma non era affatto così: anche se Kinjikitile indossava l'abito tradizionale musulmano, una lunga tunica bianca chiamata *kanzu*, il suo messaggio e il suo linguaggio provenivano esclusivamente da fonti tradizionali. Se abbia davvero fondato o meno una religione universalistica tradizionale, come sostiene lo storico tanzaniano G.C.K. Gwassa, è questione che richiede studi più approfonditi. Certamente la sua vicenda spinge gli studiosi delle religioni a rivolgere la loro attenzione alle strutture e alle funzioni dei culti locali, alla venerazione degli antenati e ai concetti di carisma e di potere spirituale personale. La storia della guerra dei Maji Maji può inoltre aiutare a meglio precisare la natura e l'ampiezza dei concetti di oltraggio morale, di ricorso a *leader* religiosi e di volontà di aderire a una comune ideologia di resistenza.

BIBLIOGRAFIA

G.C.K. Gwassa, *The German Intervention and African Resistance in Tanzania*, in I.N. Kimambo e A.J. Temu (curr.), *A History of Tanzania*, Nairobi 1969, pp. 85-122.

G.C.K. Gwassa, *Kinjikitile and the Ideology of Maji Maji*, in T.O. Ranger e I.N. Kimambo (cur.), *The Historical Study of African Religion*, Berkeley 1972, pp. 202-17.

J. Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge 1979.

MARCIA WRIGHT

KONGO, RELIGIONE DEI. Le popolazioni di lingua kikongo del gruppo linguistico Niger-Congo rappresentano un ricco e vario patrimonio culturale associato all'antico Regno del Congo. Oggi contano tra i tre e i quattro milioni di individui, che vivono in vaste aree rurali e urbane della Repubblica Democratica del Congo occidentale, della Repubblica del Congo e dell'Angola (e della Cabinda), comprese tra i 4° e i 7° di latitudine Sud e gli 11° e i 14° di longitudine Est, ma anche in molti luoghi delle Americhe. Sin dal XIV secolo queste popolazioni hanno basato la propria sopravvivenza sulla coltivazione (olio di palma, igname, banane, manioca e così via) e sulla caccia, la pesca e l'allevamento. Importanti attività erano quelle del fabbro (che produceva utensili, armi, gioielli e oggetti rituali), del tessitore, del conciatore, dello scultore, del falegname e inoltre del mercante che commerciava nei frequentati mercati del Regno del Congo.

A partire dalla fine del XV secolo i Kongo sono stati sempre più coinvolti in contatti con mercanti, missionari e viaggiatori europei, soprattutto nel grande commercio costiero, che si fondava specialmente (dal XVIII alla fine del XIX secolo) sopra un intenso traffico di schiavi. Al termine del commercio degli schiavi, intorno al 1860, la regione abitata dai Kongo divenne oggetto di una intensa esplorazione coloniale e furono istituiti lo Stato Libero del Congo e il Congo Belga. Un chiaro indizio della decimazione provocata dal commercio degli schiavi e dello sconvolgimento sociale subìto dai Kongo è rappresentato dal graduale declino della popolazione, che, nonostante l'alta natalità, dal XV secolo agli inizi del XX secolo si ridusse della metà. La tendenza si è invertita soltanto a partire dal 1930 circa.

Nella società dei Kongo l'esistenza appare caratterizzata da un sentimento di unità totale, articolata attraverso numerose opposizioni complementari. Al momento della nascita, per esempio, ogni individuo dal punto di vista giuridico fa parte della linea di discendenza e del clan materni, anche se il legame con il padre e con la famiglia paterna è forte e fornisce una fonte di identità spirituale. Le proprietà di ciascuno, inoltre,

provengono dal patrimonio della linea materna, ma nel corso della sua vita ogni «figlio» può godere del diritto di utilizzare gli averi di suo «padre». L'insieme di tutti i figli degli uomini costituiscono in una struttura sociale a discendenza matrilineare una perenne fonte di rafforzamento politico per la linea di discendenza parentale. Le alleanze tra queste linee di discendenza, spesso sancite da matrimoni incrociati tra «padri» e «figli», rafforzano i legami e costituiscono il fondamento del tessuto sociale.

Le credenze e le pratiche religiose dei Kongo derivano da queste diffuse realtà sociali. Molti dei fondamentali concetti religiosi dei Kongo sono sopravvissuti attraverso le profonde vicissitudini della loro storia. Tra questi, per esempio, la fede in un Essere supremo, noto come Nzambi Kalunga o Nzambi Mpungu Tulendo e ritenuto onnipotente. Nzambi Kalunga è il creatore e la fonte ultima del potere, mentre gli spiriti minori e gli antenati fungono da mediatori tra l'Essere supremo e l'umanità. Il male, il disordine e l'ingiustizia sono ritenuti il risultato di malvagi sentimenti umani come l'avidità, l'invidia o la cattiveria. In quanto fonti costanti di vita e di benessere, la terra e gli antenati della linea di discendenza materna che in essa sono sepolti sono collegati con le preoccupazioni per la fertilità e la continuità della comunità che caratterizzano il pensiero dei Kongo. Le relazioni tra padri e figli e le alleanze realizzate nella vita sociale suscitano nella religione dei Kongo una particolare attenzione per la natura del potere, per le sue fonti, le sue regole di applicazione e per le conseguenze di un suo uso benevolo o malvagio.

La storia religiosa dei Kongo. La varietà dei culti, dei movimenti e delle credenze religiose delle popolazioni di lingua kikongo può essere rappresentata al meglio, in questa sede, da una breve descrizione storica. Intorno al 1500, periodo al quale risalgono le prime testimonianze di tipo storico, le comunità agricole dei Kongo erano suddivise in numerosi regni e grandi giurisdizioni, fondati già alcuni secoli prima: sulla costa c'erano i regni di Loango, di Kakongo e di Ngoyo; all'interno, sulla riva settentrionale del fiume Congo (Repubblica Democratica del Congo), c'erano il Regno di Vungu e numerose altre giurisdizioni; sulla riva meridionale, infine, i regni di Nsundi e quello del Congo. In tutte queste strutture di tipo politico esistevano vari luoghi sacri e vari segni distintivi dell'autorità, che rappresentavano la complementarietà del potere: da un lato gli spiriti locali della terra e dall'altro la terribile e fredda astuzia nel conquistare, nello stringere alleanze, nel risolvere i conflitti.

Nella seconda metà del XV secolo l'esploratore portoghese Diogo Cão entrò in contatto con il re a Mbanza Kongo, la capitale; più tardi il re del Portogallo e i suoi mercanti stabilirono relazioni diplomatiche, mercantili e missionarie con il Regno del Congo, provocando una serie di importanti mutamenti. Nel 1510 la vittoria del principe cristiano Alfonso nella lotta per la successione contro il principe locale Mpanzu comportò l'adozione ufficiale del Cattolicesimo, la costruzione di scuole e l'inizio di una certa europeizzazione della cultura dei Kongo. Con il sostegno portoghese prevalse una forma di governo maggiormente centralizzata. Ma allo stesso tempo, in sostanza contro il volere del re, il commercio degli schiavi cominciò ad assumere enormi dimensioni nel regno. Dopo la morte di Alfonso, intorno alla metà del XV secolo, il Regno del Congo cominciò a disgregarsi e, sebbene sempre sostenuto dalle forze militari portoghesi e dai missionari cattolici, divenne sempre più vittima di lunghe lotte di successione tra famiglie e tra linee di discendenza rivali. Durante i secoli della fioritura del commercio costiero, soprattutto del commercio degli schiavi (tra il XVIII e la seconda metà del XIX secolo), tutti i regni storici della regione persero gradualmente il controllo sulla riscossione delle tasse, sul commercio e sull'ordinaria amministrazione. Apparvero, invece, numerosi nuovi culti religiosi e vari movimenti di rinnovamento.

I culti e i movimenti legati alle situazioni di crisi nella storia dei Kongo devono essere inseriti nel quadro dei più diffusi e più elaborati riti terapeutici e connessi al ciclo dell'esistenza, con i quali condividono la logica simbolica di fondo che sarà descritta più avanti. I culti di crisi dei Kongo derivano, spesso, da comuni riti periodici. I riti iniziatici dei Kimpasi (diffusi a sud del fiume) e quelli dei Kinkhimba (a nord del fiume), di cui si ha testimonianza già nel XVII secolo, per esempio, venivano celebrati con una certa regolarità temporale, che si intensificava in caso di siccità, di disordini politici oppure quando si percepiva un aumento delle attività stregonesche. Entrambe le cerimonie iniziatiche erano promosse dai capi e avevano lo scopo di istruire i giovani e di legittimare i vari regimi politici.

A causa del crollo economico dei regni e del declino degli Stati centralizzati, nuovi amuleti e nuovi simboli di potere si diffusero e divennero strumenti di autorità. Aumentò l'infertilità e diminuì la popolazione, soprattutto nelle zone maggiormente soggette alle malattie veneree e ad altre epidemie, e nacquero così vari culti per favorire la fertilità e per fornire assistenza al parto, come il culto Pfemba, organizzato da levatrici nella regione della riva nordoccidentale del fiume. Mentre cresceva il commercio costiero e le carovane si muovevano verso i mercati e i punti di commercio nell'interno, mettendo alla prova i vari governi e sollecitando provvedimenti, sorsero numerose reti di culti terapeutici per sostenere i mercati locali e le nuove strutture di al-

leanza e per proteggere coloro che vi erano coinvolti dall'invidia dei loro subordinati. Un esempio di questo fenomeno è rappresentato dal culto Lemba, il più importante tra quelli legati ai mercati e ai governi. Nkita, un antico culto terapeutico legato alle linee di discendenza parentale, veniva riattivato ogni qual volta una sezione del lignaggio segmentario veniva colpito dalla sfortuna, ed era destinato a restaurare l'autorità e i legami con gli antenati.

La storia dei culti dei Kongo può essere vista come una vera e propria tradizione di rinnovamento, sia a livello delle linee di discendenza locali, in un certo senso a livello nazionale, sia per quanto riguarda qualche aspetto specifico. A volte l'intenzione è quella di restaurare la morale pubblica e l'ordine. Si ordina di distruggere certi particolari amuleti, di restaurare le tombe degli antenati, di purificare i cimiteri: così l'autorità del gruppo viene rinnovata. Quasi sempre i fondatori di questi nuovi culti rimangano sconosciuti, anche se in qualche caso le loro eccezionali personalità sollecitano la memoria collettiva e i loro nomi sono giunti fino a noi.

Nel XVIII secolo una crisi di successione particolarmente grave e duratura nel Regno del Congo portò alla ribalta una specie di Giovanna d'Arco africana, la profetessa Kimpa Vita, o Dona Béatrice, che si proponeva di riconciliare le fazioni rivali e di restaurare l'autorità nella capitale. La sua dottrina sincretistica di salvezza nazionale combinava ideali monarchici di restaurazione con l'appello alla fertilità e all'amore cristiano, ispirato a sant'Antonio, motivo per cui i suoi seguaci furono detti antoniani. L'attività di Kimpa Vita venne bruscamente interrotta quando la profetessa fu accusata di eresia dal missionario cappuccino Bernardo da Gallo, sostenitore di una differente fazione politica. Dopo la sua esecuzione, il movimento degli antoniani continuò per alcuni decenni. I movimenti di rinnovamento si fecero sempre più comuni, e soprattutto meglio documentati, all'epoca dello Stato Libero del Congo (1875-1908), quando il reclutamento coloniale della manodopera, le epidemie, la diminuzione della popolazione e i rinnovati sforzi missionari volti a screditare le credenze tradizionali provocarono tra i Kongo una grave perdita di valori e la disintegrazione dell'autorità dei capi. Intorno al 1920 i capi locali erano quasi del tutto esautorati: la loro autorità giuridica era proibita e sostituita da quella degli amministratori coloniali. Tra i capi religiosi del XX secolo particolarmente importante fu il profeta Simon Kimbangu, i cui autorevoli insegnamenti diedero infine origine alla maggiore Chiesa indipendente dell'Africa. [Vedi *KIMBANGU, SIMON*].

L'attività missionaria del Cristianesimo, inaugurata durante lo Stato Libero del Congo e sostenuta in seguito dai Protestanti inglesi, svedesi e americani e dai Cattolici belgi, francesi e portoghesi, ha dato origine a numerose congregazioni e conferenze e ha fondato scuole, ospedali, seminari e altre istituzioni specializzate. Ha inoltre provocato una diffusa cristianizzazione dei Kongo, per cui oggi la maggior parte della popolazione di lingua kongo è almeno nominalmente cristiana, pur aderendo ancora, spesso, ai princìpi fondamentali della religione e della visione del mondo tradizionali.

Le credenze e le pratiche attuali dei Kongo. Nel XX secolo molti Kongo sono emigrati verso i grandi centri urbani di Brazzaville, Kinshasa, Matadi, Pointe Noire, Luanda e verso altre città più piccole. La venerazione rivolta agli antenati della linea di discendenza parentale e le offerte loro destinate continuano, tuttavia, a essere profondamente collegate alla conservazione dei beni della terra della linea di discendenza e alla protezione del gruppo della famiglia matrilineare. Molti riti di iniziazione e molti culti terapeutici del XIX e del XX secolo sono stati ormai abbandonati, ma vari aspetti dell'esistenza continuano a essere sacralizzati. Ancora sono spesso garantite dalle credenze religiose, per esempio, la capacità riproduttiva delle donne e la fertilità maschile; la legittimazione dei ruoli di autorità a livello di lignaggio e di clan; l'organizzazione dei riti di passaggio (attribuzione del nome, pubertà, matrimonio, pagamento del prezzo della sposa, morte); la ricomposizione dei legami familiari quando le linee di discendenza sono state spezzate oppure quando, nel nuovo contesto urbano, i loro frammenti cercano di ritrovare le proprie radici.

Il trattamento della sfortuna rappresenta ancora una questione importante nella religione dei Kongo, anche se, naturalmente, la lista delle eventualità negative si è arricchita includendo, oltre alle attività della caccia e dell'agricoltura e ai relativi incidenti (l'attacco da parte di un cinghiale selvatico o la caduta da una palma), incidenti e disgrazie tipiche della società industriale (l'incidente automobilistico o l'infortunio in fabbrica). Gli antichi desideri di potere, amore, giustizia e successo rimangono ancora attuali, così come la necessità di spiegare i fallimenti in questi ambiti. La sfortuna e per converso il desiderio di avere buona fortuna sono inseriti nella prospettiva dei tradizionali culti legati alla divinazione, alla magia protettiva, alle attività medianiche e terapeutiche. I princìpi fondamentali di questa visione del mondo, a quanto pare piuttosto costanti nei secoli, spiegano il destino degli uomini facendo riferimento alla priorità del mondo invisibile degli spiriti rispetto al visibile mondo materiale, oppure con la tendenza del primo a irrompere nel secondo. I normali eventi nell'ordine delle cose e delle relazioni così come prodotte dalla creazione di Nzabi non necessitano di particolare pietà o di devozione per continuare. Al contrario gli

eventi anormali o inusuali paiono provocati dagli uomini che, volontariamente o inavvertitamente, influenzano il destino altrui (per lo più in peggio) attraverso mezzi spirituali o diretti. La parola usata dai Kongo e solitamente tradotta con «stregoneria» o «magia» è *kindoki*, da *loka* («usare parole forti contro qualcuno»). Il potere delle parole nei discorsi tra le persone è ancora tenuto in grande considerazione. I legami tra gli uomini, spesso corrotti o confusi da cattive intenzioni, da volontà malevola o da invidia, e dunque minacciati da questi rischi, devono continuamente essere rinnovati con scambi di doni, con riti di purificazione e con gesti di pacificazione.

Quando la gente comune non riesce a fare fronte alla sfortuna e ai conflitti, si rivolge agli *nganga*. Costoro sono sacerdoti e medici specializzati, indovini e specialisti religiosi esperti nel manipolare gli spiriti, gli uomini e i simboli; ma anche produttori di potere capaci di attribuire incarichi di autorità; e infine guaritori che curano le malattie del corpo e della mente. Essi utilizzano codici segreti tratti dal regno materiale delle piante e delle sostanze e li applicano al regno invisibile delle emozioni, delle relazioni sociali e a ulteriori livelli di realtà. Questi ruoli di mediazione degli *naganga* (così come quelli attribuiti ai capi, ai profeti e ad altre persone potenti) devono essere legittimati dall'aldilà «bianco» (*mpemba*), il regno degli antenati e degli spiriti che nella cosmologia naturale è solitamente associato all'acqua, il regno della natura, e agli spiriti degli antenati. La terra, che è la sede dei poteri umani mondani, è invece associata al colore «nero», il regno delle forze imperfette, parziali e cattive. Il cielo, infine, costituisce un terzo regno, che non è associato ad alcun colore; è la dimora delle altre forze spirituali. Il colore rosso, spesso usato per indicare le fasi della vita ambigue o di transizione, può essere collegato al potere, oppure al sole e agli altri corpi celesti, ed esprime i cicli e i ritmi della vita naturale e umana. Questa complessa cosmologia dei regni naturali e delle qualità dei colori può essere collegata con la più esplicita ideologia umana della parentela matrilineare e patrilineare, in una grammatica rituale che amplifica le dipendenze complementari tra madre e figlio, padre e figlio, fratelli e coniugi. A livello più astratto, il «bianco» può essere posto in contrasto con il «mondo» e utilizzato in una metafora di rinnovamento che esprime la tendenza sempre incombente di *mpemba* a pervadere il mondo umano, a sostituirlo, rinnovarlo e purificarlo.

La religione dei Kongo è, in ultima analisi, più complessa e profonda di qualsiasi altra dottrina o congregazione rappresentata al suo interno. È un insieme di prospettive sull'esistenza, di tradizioni e di ruoli simbolici formatisi, nel corso dei secoli, nelle esperienze umane che si sono sviluppate alla foce del fiume Congo. Tra queste esperienze ricordiamo la tragedia del commercio degli schiavi, la terribile diminuzione della popolazione, le epidemie, il colonialismo, le ricorrenti siccità, così come le sfide della cristianizzazione e dell'indipendenza. La religione dei Kongo rappresenta uno degli elementi centrali di una delle grandi civiltà storiche ancora esistenti.

BIBLIOGRAFIA

Il primo approccio alla religione dei Kongo, che ben introduce ai vari aspetti dell'argomento è J.M. Janzen e W. MacGaffey, *An Anthology of Kongo Religion. Primary Texts from Lower Zaire*, Lawrence/Kans. 1974 (Publications in Anthropology, University of Kansas, 5). Una importante sintesi dei vari aspetti della religione dei Kongo, nel passato e nel presente, è W. MacGaffey, *Religion and Society in Central Africa. The BaKongo of Lower Zaire*, Chicago 1986. Sulla religione dei Kongo nelle sue manifestazioni nell'arte funeraria cfr. R. Farris Thompson, *The Four Moments of the Sun. Kongo Art in Two Worlds*, Washington/D.C. 1981. Il doppio senso del titolo di quest'opera, che si riferisce alle dicotomie visibile-invisibile e Africa-Americhe nelle credenze e nello spazio cerimoniale dei Kongo, è ricavato da una delle più convincenti interpretazioni della cosmologia dei Kongo, quella di A. Fu-kiau kia Bunseki-Lumanisa, *N'kongo ye Nza / Cosmogonie Kongo*, Kinshasa 1969.

Opere classiche sulla cultura dei Kongo, compresa la religione, sono J. van Wing, *Études baKongo*, Bruxelles 1959 (soprattutto la seconda parte, sulla religione e la magia); e K.Edw. Laman, *The Kongò*, I-IV, Uppsala 1953-1968 (Studia Etnographica Upsaliensa, 4, 8, 12, 16). Sono importanti ricerche specialistiche: Effr. Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Uppsala 1958 (sul messianismo); Tulu kia Mpansu Buakasa, *L'Impensé du discours. «Kinodoki» et «nkisi» en pays kongo du Zaïre*, Kinshasa 1973 (sulla stregoneria e sulle cure sacre); Effr. Andersson, *Churches at the Grass Roots. A Study in Congo-Brazzaville*, London 1968 (sulle missioni cristiane in Congo); J.M. Janzen, *Lemba, 1650-1930. A Drum of Affliction in Africa and the New World*, New York 1981 (sui culti di guarigione).

[Aggiornamenti bibliografici:

S. Bockie, *Death and the Invisible Powers. The World of Kongo Belief*, Bloomington/Ind. 1993.

K.E. Friedman, *Catastrophe and Creation. The Transformation of an African Culture*, Philadelphia 1991].

JOHN M. JANZEN

KUSHITI, RELIGIONE DEI. Con il termine *Kush* si indicava nell'antichità la regione dell'Africa nordorientale situata immediatamente a sud dell'Egitto. Questa regione corrisponde all'Etiopia di Erodoto e di altri scrittori classici e coincide a grandi linee con l'attuale Nubia. Le genti che la popolavano, e la popolano tuttora, sono africane di etnia e di lingua, ma la loro cultura

è stata, fin da tempi molto antichi, fortemente influenzata da quella dei loro vicini settentrionali.

Durante il Nuovo Regno (circa 1580-1000 a.C.), la parte settentrionale di Kush cadde sotto il diretto controllo dell'Egitto. Gli Egizi non si stanziarono in massa nel territorio, ma procedettero alla costruzione di templi, città e fortezze e vi inaugurarono il tipico sistema faraonico di amministrazione e di culto. Alla loro partenza, intorno al 1000 a.C., questi dominatori coloniali avevano dunque ormai posto le basi per una continuità di governo che, di lì a poco, si configurò come Impero di Kush. I governanti kushiti assunsero tutti i titoli e le insegne dei faraoni e, per un breve periodo (751-656 a.C.), essi divennero anche i legittimi sovrani dello stesso Egitto. L'autorità dei Kushiti in Egitto ebbe termine a causa di una invasione degli Assiri, ma in seguito l'Impero si espanse verso meridione almeno fino alla confluenza del Nilo Blu con il Nilo Bianco e probabilmente anche oltre.

In origine la capitale di Kush fu Napata, presso la quarta cateratta del Nilo, dove era stato costruito un grande tempio dedicato ad Amon durante la dominazione egizia. Più tardi, quando l'Impero si ampliò verso sud, la capitale fu spostata a Meroe, vicino alla confluenza del fiume Atbara. La prima e la seconda fase della civiltà dei Kushiti sono spesso chiamate rispettivamente napatea e meroitica dal nome delle rispettive capitali. L'Impero di Kush fu infine annientato e distrutto da invasori barbari nel IV secolo d.C., ma alcune delle sue tradizioni persistettero fino all'arrivo del Cristianesimo, due secoli più tardi.

Assai limitate sono le informazioni sulla religione di Kush. I racconti degli scrittori classici sono inaffidabili e la lingua indigena di Kush (detta meroitica) è in pratica non ancora decifrata. La maggior parte delle nostre conoscenze, di conseguenza, si fondano sull'interpretazione dei rilievi incisi sulle pareti dei templi e delle tombe e sugli oggetti votivi.

Nell'epoca più antica pare che la religione dei Kushiti differisse assai poco da quella dell'Egitto faraonico. La principale divinità era Amon, il cui culto veniva celebrato, oltre che nei grandi templi di Napata e di Meroe, anche in molti altri luoghi. Altre divinità egizie raffigurate nei rilievi dei templi sono il dio lunare Khonsu, il dio con la testa di ibis Toth e le dee Iside, Hathor e Mut. Il dio con la testa di ariete Khum, divinità delle cateratte, era particolarmente venerato nella regione settentrionale di Kush, dove si trova appunto la cateratta. Anche Horus, che in Egitto simboleggiava l'autorità faraonica, era particolarmente popolare nella parte settentrionale di Kush.

Come in Egitto, anche tra i Kushiti i riti funerari erano associati alla famiglia divina di Osiride: Osiride stesso, la moglie-sorella Iside e Nefti, sorella di Iside. Anche Anubi, il dio con la testa di sciacallo, svolgeva un ruolo importante nei riti funerari. Più tardi si sviluppò notevolmente il culto di Iside, che perdette gradualmente il suo carattere essenzialmente funerario. Iside divenne la divinità tutelare del distretto più settentrionale di Kush (che sarà noto in seguito come Bassa Nubia), ma esistevano templi di Iside anche a Meroe e in altre località meridionali.

Nel periodo meroitico (circa 350 a.C.-350 d.C.), il pantheon dei Kushiti accolse una serie di divinità la cui origine era chiaramente non egizia. La più importante tra esse era Apedemak, una divinità maschile con testa di leone, particolarmente legata alla protezione della famiglia regnante. Si trattava di un dio della vittoria e anche della fertilità agricola, che vantava templi a Meroe e in diverse altre città nelle regioni meridionali di Kush, mentre il suo culto sembra aver conosciuto scarso sviluppo nei distretti più settentrionali, lontani dalle sedi dell'autorità regale. Due altre divinità probabilmente indigene erano Arensnuphis e Sebiumeker, che talvolta erano raffigurati come guardiani ai lati delle porte dei templi. Esisteva, infine, una dea enigmatica con tratti marcatamente negroidi, il cui nome non è stato rinvenuto.

Come in Egitto, i culti rivolti agli animali erano molto importanti nella religione dei Kushiti. Vari tipi di bestiame sono raffigurati nelle rappresentazioni di processioni che compaiono sulle pareti dei templi e, a quanto sembra, la città meridionale di Musawwarat conosceva uno speciale culto dell'elefante.

L'architettura religiosa dei Kushiti, che pure manifesta qualche tratto distintivo locale, mostra una fortissima influenza egizia. I templi rispondono a tipologie differenti, ma sono raggruppabili in due categorie principali. I templi maggiori, comprendenti da due a cinque stanze, riproducono una tipologia pienamente egizia, con pilone, peristilio, sala ipostila, pronao e una o più cappelle. Tutti i templi dedicati ad Amon sono di questo tipo. La tipologia dei templi minori, invece, prevede soltanto il pilone e una o due camere aggiuntive, con o senza colonnati interni. La maggior parte, se non la totalità, dei templi di Apedemak è di questo secondo tipo.

Non conosciamo quasi nessun dettaglio sulle cerimonie rituali, ma possiamo dedurre dalle scene nei templi e nelle tombe che le offerte di cibo e di bevande avevano grande importanza. Anche le processioni di sacerdoti e di animali erano probabilmente assai comuni. Il pellegrinaggio costituiva un atto importante di pietà personale, a giudicare dal numero di graffiti votivi sia sui muri e sui pavimenti dei templi, sia sulle pareti rupestri. I testi funerari delle regioni settentrionali di Kush suggeriscono l'esistenza di diverse classi di sacerdoti collega-

te ai templi, benché il significato esatto di questi testi sia ancora lungi dall'essere chiaro.

Così come in Egitto, la vita dopo la morte costituiva un argomento di enorme interesse. I sovrani e le loro famiglie venivano seppelliti sotto ripide piramidi di pietra, a ciascuna delle quali era annessa una cappella funeraria in forma di tempio in miniatura. Nel sottosuolo vi erano due o tre camere funerarie, decorate con scene dipinte di vita oltremondana. I defunti di stirpe reale erano spesso sdraiati sopra un letto (pratica, questa, caratteristica dei soli Kushiti) e le loro spoglie erano accompagnate da offerte sontuose, che talvolta includevano sacrifici animali e umani. Le persone di rango inferiore venivano invece inumate in una camera sotterranea disadorna, talora sormontata da una piattaforma di mattoni o da una piramide in miniatura. Anche a queste tombe veniva solitamente annessa una cappella, o almeno una nicchia per le offerte. Caratteristica particolare dei riti funerari delle regioni settentrionali di Kush era la fabbricazione di statuette *ba*, a forma di un uccello e con testa umana. Queste statuette erano collocate al di fuori dalla struttura tombale, a simboleggiare quella parte dell'anima (il *ba*) che rimaneva sulla terra anche dopo la morte, mentre l'altra manifestazione dell'anima (il *ka*) viaggiava verso l'oltretomba.

BIBLIOGRAFIA

A causa dell'estrema esiguità delle fonti, non disponiamo di alcuna monografia dedicata alla religione dei Kushiti. Per un breve compendio di carattere divulgativo cfr. P.L. Shinnie, *Meroe. A Civilization of the Sudan*, New York 1967, pp. 141-52; W.Y. Adams, *Nubia. Corridor to Africa*, Princeton 1977, pp. 325-28, 336-38 e 374-78. Per una trattazione d'impronta più tecnica: J. Leclant, *La Religion Méroïtique*, in H.-Ch. Puech (cur.), *Histoire des religions*, Paris 1970, I, pp. 141-53 (trad. it. *Storia delle religioni*, Bari 1981); N.B. Millet, *Meroitic Religion*, in Fr. Hintze (cur.), *Meroitische Forschungen 1980 (Meroitica 7)*, Berlin 1984, pp. 111-21. Su un particolare aspetto, cfr. L.V. Žabkar, *Apedemak. Lion God of Meroe*, Warminster 1975.

[Aggiornamenti bibliografici:

L. Török, *The Image of the Ordered World in Ancient Nubian Art. The Construction of the Kushite Minad, 800 B.C.-300 A.D.*, Leiden 2002.

D.A. Welsby (cur.), *Recent Research in Kushite History and Archaeology. Proceedings of the 8th International Conference for Meroitic Studies*, London 1999.

D. Wildung (cur.), *Sudan. Ancient Kingdoms of the Nile*, New York 1997.

In italiano segnaliamo:

A. Orlando, *Faraoni neri. Il regno di Meroe tra dominazione egizia e cristianesimo*, Torino 2004.

A. Roccati (cur.), *Napata e Meroe. Templi d'oro sul Nilo*, Milano 1999.

Isabella Caneva e A. Roccati (curr.), *Acta Nubica. Proceedings of the X International Conference of Nubian Studies, Rome 9-14 September 2002*, Roma 2006].

WILLIAM Y. ADAMS

KWOTH è la divinità suprema dei Nuer, una popolazione del Nilo che vive nella parte meridionale della Repubblica del Sudan. *Kwoth* (plurale *kuth*), generalmente tradotto come «dio» o «spirito», è anche un termine teologicamente complesso nel pensiero nuer. Come molte divinità supreme dei pantheon africani, Kwoth è associato al cielo. È conosciuto anche come *Kwoth Nhial* («spirito del cielo») e come *Kwoth a Nhial* («spirito che è nel cielo»). I fenomeni celesti sono collegati a Kwoth: si dice che sia nei tuoni e nei fulmini e che cada con la pioggia; inoltre, i Nuer chiamano l'arcobaleno «la collana di dio». Anche se non vi è una identificazione con i fenomeni celesti, i Nuer credono che Kwoth si riveli attraverso di essi. Anche altri elementi, come per esempio una certa specie di uccelli, sono associati a Kwoth (e sono chiamati *gaat Kwoth*, «figli di dio»), così come lo sono i gemelli.

Kwoth è l'artefice di tutte le cose – naturali, spirituali e umane – ma presso i Nuer si riscontrano solo miti della creazione frammentari. Vi è una separazione tra l'uomo e dio, tra la terra e il cielo, ma Kwoth non è una divinità distante e inavvicinabile. Al contrario, tutti i rituali, le preghiere e i sacrifici dei Nuer sono rivolti a Kwoth. Egli vede tutto, è onnisciente e onnipresente. Vi è un collegamento etimologico tra la parola *kwoth* e le parole che significano «respiro», «soffiare» ed «espirare» e i Nuer dicono di Kwoth che egli è sempre presente, come l'aria o il vento. Kwoth è anche colui che dà la legge morale e che punisce coloro che trasgrediscono la legge. Dal punto di vista teologico, il termine *Kwoth* è molto complesso e il suo vero significato può essere compreso solo in relazione ad altre categorie di spiriti, specialmente i *kuth nhial* («spiriti di sopra») e i *kuth piny* («spiriti di sotto»). Si pensa che i *kuth nhial* abbiano un'origine abbastanza recente, importati dai vicini Dinka; essi tuttavia, in quanto «spiriti di sopra», sono in qualche modo più «vicini» a Kwoth e quindi molto potenti. I *kuth piny*, spiriti totemici o totemistici, sono collegati ai lignaggi e ai gruppi familiari. Questi totem servono a definire le relazioni tra famiglie e la relazione tra particolari gruppi totemici e dio (Kwoth).

Ancora più interessanti e complessi nella relazione tra Kwoth e l'uomo sono gli spiriti *colwic*, che una volta erano uomini: furono «portati in cielo da dio» quando furono uccisi da un fulmine o da una tromba d'aria.

Una morte simile è temuta dai Nuer, e in questi casi il corpo viene semplicemente coperto e abbandonato poiché, dicono, dio ne ha già preso la «vita», *yiegh*, lasciando solo la carne. Kwoth, dunque, rispetto all'umanità, può essere al tempo stesso benevolo o pericoloso: gli spiriti *colwic* e i *kuth piny* simboleggiano l'ambivalenza dei Nuer riguardo a Kwoth.

Kwoth è quindi un solo essere e tuttavia è molteplice, dal momento che è intimamente collegato ai *kuth nhial* e ai *kuth piny*. Egli assume forme specifiche per certi gruppi o per certe occasioni, e per questo ha varie manifestazioni. Evans-Pritchard, l'etnografo dei Nuer, descrive così la relazione tra Kwoth e gli altri spiriti:

> Dato che dio è *kwoth* nel senso di ogni spirito e dell'unicità dello spirito, gli altri spiriti, sebbene distinti tra di loro, essendo anch'essi *kwoth*, sono considerati della stessa natura di dio. Ognuno di loro, vale a dire, è dio visto in un modo particolare: può esserci utile pensare agli spiriti particolari come a delle figure, o rappresentazioni o riflessi di dio in relazione ad attività, eventi, persone e gruppi particolari.
> (Evans-Pritchard, 1956, p. 107).

Kwoth, dunque, è un concetto di divinità nel quale sono incorporate, e in qualche modo integrate, le idee di unità e molteplicità, di particolarità e universalità.

[Vedi anche *NUER E DINKA, RELIGIONE DEI*].

BIBLIOGRAFIA

Un'ulteriore trattazione dell'argomento si trova in E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956, lo studio più importante e definitivo sulla religione dei Nuer di uno dei più grandi etnografi dell'Africa.

JAMES S. THAYER

L

LENSHINA, ALICE (circa 1919-1978), fondatrice del movimento profetico africano conosciuto come Lumpa Church (Chiesa *lumpa*). Alice Lenshina Mulenga era una contadina con pochissima istruzione, originaria del villaggio di Kasomo, nel distretto di Chinasali, nella provincia settentrionale della Rhodesia del Nord. Fondò il movimento tra i Bemba, un popolo matrilineare di lingua bantu della Rhodesia del Nord (ora Zambia). Nel 1953, Lenshina sostenne di aver avuto un'esperienza spirituale durante la quale morì, andò in cielo e incontrò uno spirito cristiano, che descrisse variamente come Gesù, Dio, o un angelo, il quale le disse di tornare sulla terra per compiere le opere di Dio. Lenshina raccontò la sua storia al ministro della vicina missione della Chiesa di Scozia a Lubwa (fondata da David Kaunda, padre di Kenneth Kaunda, presidente dello Zambia) e fu battezzata in quella Chiesa con il nome di Alice. Nel 1954 iniziò a celebrare le funzioni religiose e a battezzare i propri seguaci. La sua predicazione attirava grandi folle e nel 1955 i suoi seguaci si erano più o meno distaccati dalla missione della Chiesa di Scozia. Una caratteristica del movimento di Lenshina era il canto degli inni, molti dei quali si avvicinavano formalmente alla musica tradizionale bemba più che a quelli della Chiesa di Scozia. Inoltre, i seguaci di Lenshina la credevano capace di proteggerli dalla stregoneria, della quale la Chiesa di Scozia negava invece l'esistenza.

Nel 1956 il movimento di Lenshina, che contava più di 50.000 persone, si poteva ormai considerare una Chiesa a sé stante. Il movimento si allargò includendo membri provenienti da altri contesti etnici e religiosi – popolazioni matrilineari e patrilineari, lavoratori urbani e agricoltori – e da una varietà di ceti sociali, anche se il movimento attraeva soprattutto i settori più poveri e meno istruiti della società della Rhodesia del Nord. Il movimento si diffuse lungo la linea della ferrovia che portava alle città della Copper Belt, una delle regioni dell'Africa centrale più urbanizzate e industrializzate. Si diffuse anche nelle remote aree rurali delle provincie settentrionali e orientali: i contadini poveri facevano a piedi centinaia di miglia per contribuire, con il proprio lavoro e il proprio denaro, a costruire la cattedrale monumentale di Kasomo, che divenne il quartier generale di Lenshina. I seguaci di Lenshina iniziarono ad essere conosciuti come *Lumpa* (un termine bemba che significa «eccellente», «il più importante»).

Nei primi tempi, dalla metà degli anni '50 ai primi anni '60, la Lumpa Church, per le sue posizioni antieuropee, era considerata un'alleata politica del movimento indipendentista nella Rhodesia del Nord e le loro riunioni religiose erano legate alla propaganda nazionalista. In seguito, tuttavia, la Chiesa divenne sempre più apolitica e rivolta a questioni ultraterrene, e nacquero dei conflitti con lo United National Independence Party, il partito politico fondato e guidato da Kenneth Kaunda, e con il suo principale avversario politico, nel momento in cui si cercava di conquistare l'indipendenza dello Zambia dal governo coloniale. Nel 1957, la Lumpa Church, nella sua costituzione, aveva affermato di non opporsi alle leggi del Paese; la sua soluzione al problema del colonialismo, del nazionalismo politico africano e dei rapidi cambiamenti economici fu l'isolamento. Nel 1963 i membri della Chiesa rifiutarono di obbedire alle leggi dello Stato coloniale e di unirsi a un partito politico. Credevano che la fine del mondo fosse vicina, si ritirarono dal mondo secolare e costruirono le

proprie comunità separate, in attesa della fine. Queste comunità erano considerate territori sacri, immuni dai mali del mondo esterno, che era visto come assoggettato al controllo di Satana e dei suoi agenti maligni.

Nel 1964, quando l'indipendenza della Rhodesia del Nord era imminente, sia l'amministrazione coloniale che il movimento di indipendenza africano tentarono di controllare la Lumpa Church. Ciò portò a degli scontri tra i membri della Chiesa e il governo della Rhodesia del Nord appena eletto, durante i quali, tra giugno e ottobre del 1964, furono uccise più di 700 persone. I Lumpa, servendosi di armi indigene come lance, asce e moschetti, affrontarono i soldati armati di armi automatiche. Al momento dell'attacco, i Lumpa gridavano «Gerico!», convinti che le mura del male sarebbero crollate e che essi avrebbero trionfato nella battaglia. Se venivano colpiti, gridavano «Alleluia!», convinti che sarebbero stati immediatamente accolti in cielo, per poi ritornare a governare il mondo. I Lumpa furono sconfitti, la Chiesa fu messa al bando e Lenshina fu incarcerata. Alcuni dei suoi seguaci si rifugiarono in Zaire, dove la Lumpa Church continuò ad esistere.

Nelle sue credenze e nelle sue pratiche, la Lumpa Church mescolava elementi africani ed europei. Movimenti di questo tipo erano, e sono, caratteristici dell'Africa centrale e meridionale. Alla base vi è un profeta che si ritiene abbia avuto un'esperienza spirituale cristiana. Come accade tipicamente in questi movimenti, la profezia di Lenshina era di natura etica, poiché imponeva ai seguaci un codice morale rigido e di ispirazione puritana. Lenshina proibì l'adulterio, la poligamia, il divorzio, le danze e l'alcol. Ella stessa rappresentava l'autorità suprema e alcuni inni lumpa si riferivano a lei come salvatrice. Il battesimo, il rito più importante della Chiesa, poteva essere celebrato solo dalla stessa Lenshina, la quale usava acqua che ella affermava di avere ricevuto da Dio stesso. Si credeva che il battesimo lavasse i peccati e assicurasse la salvezza.

Nella teologia dei Lumpa, Dio era visto come il creatore di tutte le cose. Si riteneva che Satana fosse stato creato da Dio come uno spirito buono che poi si ribellò. Ci si poteva proteggere dalla stregoneria, ritenuta opera di Satana, attraverso l'appartenenza alla Chiesa. A differenza delle Chiese missionarie europee, la Lumpa Church non negava l'esistenza della stregoneria: essa forniva invece ai propri membri i mezzi per combatterla. Lenshina era ritenuta la personificazione del bene e la sua stessa persona una protezione contro il male. Per i Lumpa, il male finì per essere rappresentato da tutto il mondo al di fuori della loro Chiesa, che fosse l'amministrazione coloniale o lo United National Independence Party.

Il movimento gradualmente acquisì una struttura interna, con al centro Lenshina, i suoi discepoli e i consiglieri spirituali e secolari. I diaconi supervisionavano le congregazioni e, all'interno delle congregazioni, i predicatori e i giudici si occupavano delle necessità dei membri delle comunità locali e dirimevano le loro dispute. La Chiesa era in sé una comunità autosufficiente, che gestiva da sola ogni esigenza spirituale, sociale, giuridica ed economica. Nel contesto storico della lotta per l'indipendenza dello Zambia, un movimento simile che richiedeva la fedeltà totale dei propri membri era destinato ad entrare in conflitto con le autorità secolari. Il culto di Lenshina non costituì un'espressione religiosa atipica per l'Africa: ciò che lo rese rilevante e poi portò alla sua distruzione fu la sfortunata coincidenza temporale, e il relativo conflitto, con il movimento per l'indipendenza dello Zambia.

BIBLIOGRAFIA

W. van Binsbergen, *Religious Innovation and Political Conflict in Zambia. The Lumpa Rising*, in W. van Binsbergen, *Religious Change in Zambia*, Boston 1981.

G.C. Bond, *A Prophecy That Failed. The Lumpa Church of Uyombe, Zambia*, in G.C. Bond, W. Johnson e Sheila S. Walker (curr.), *African Christianity*, New York 1979, pp. 137-60.

J.L. Calmettes, *The Lumpa Sect, Rural Reconstruction, and Conflict*, Diss. University of Wales 1978.

A.D. Roberts, *The Lumpa Church of Alice Lenshina*, in R.I. Rotberg e A.A. Mazrui (curr.), *Protest and Power in Black Africa*, Oxford 1970.

R.I. Rotberg, *The Lenshina Movement of Northern Rhodesia*, in «Rhodes-Livingston Journal», 29 (1961), pp. 63-78.

J.V. Taylor e Dorothea A. Lehmann, *Christians of the Copperbelt*, London 1961.

GEORGE CLEMENT BOND

LUBA, RELIGIONE DEI. Secondo le più recenti testimonianze archeologiche, le boscaglie a sud della foresta equatoriale dell'Africa hanno ospitato varie tribù e sottotribù dei Luba sin dalla prima metà del primo millennio. La regione è compresa all'incirca tra i 5° e i 10° di latitudine Sud e tra i 22° e i 29° di longitudine Est. La maggior parte delle popolazioni che vivono in questa regione dell'Africa centrale condividono alcuni tratti culturali e una lingua più o meno comune. In termini di organizzazione politica, invece, esistono notevolissime differenze. In base alla struttura politica è possibile distinguere quattro gruppi principali. La più importante forma politica dell'intera regione è rappresentata dall'antico Impero dei Luba, a ovest del fiume Congo, tra i fiumi Lomami e Lualuba. La sua struttura

politica era centrata sull'autorità sacra di un capo supremo, fondamentale per la sopravvivenza della gente e per il buon esito dell'attività agricola. Numerosi regni minori fondavano il loro potere sulla struttura dall'Impero centrale; talora ne erano vassalli. Il secondo genere di organizzazioni politiche è rappresentato dai gruppi di discendenza matrilineare di lingua hemba, a oriente del fiume Lualuba. I Luba Hemba, la più importante popolazione di lingua hemba, facevano parte dell'Impero centrale dei Luba (almeno per un certo periodo) e dichiaravano di aver assunto le medesime istituzioni politiche dalla corte reale centrale. Il terzo gruppo è quello formato dalle popolazioni dei Luba occidentali, che erano privi di una autorità politica centrale e assoluta: i Luba Kasai, i Bene Luluwa e i Bakwa Luntu. A differenza delle popolazioni delle regioni centrali e orientali, i Luba occidentali avevano una rigida struttura sociale di tipo segmentario. Il quarto gruppo, infine, noto come Luba Songye, viveva in grandi villaggi ben organizzati sul margine meridionale della foresta, a nord dell'Impero centrale. Sebbene i Songye e i Luba centrali si siano chiaramente influenzati a vicenda, i Songye, raggiunto l'apice del potere come alleati, nel XIX secolo, dei mercanti di lingua swahili che da Zanzibar commerciavano avorio e schiavi, vollero mantenere un atteggiamento di superiorità nei confronti degli altri Luba. Tutti i Luba credevano, comunque, in una origine più o meno comune, piuttosto per motivi di prestigio che su basi autenticamente storiche.

Il corpo e l'anima secondo i Luba. La concezione dell'anima umana fornisce un ottimo punto di partenza per comprendere la visione del mondo caratteristica della religione dei Luba. Essi credono che ogni uomo (*muntu*) possieda un'unica essenza, che però ha molteplici manifestazioni. La realtà empirica, per esempio, è la manifestazione del più profondo livello dell'essere, che è collegato al concetto di «spirito» (*vidye*). L'essenza di ogni uomo è la sua ombra vitale (*umvwe wa bumi*), la sua anima (cioè la sede del pensiero e del sentimento). Anche la distinzione tra realtà fisica e spirituale, tra corpo (*umbidi*) e anima (*muja*), è fondamentale per la visione della realtà dei Luba. A seconda delle circostanze e del contesto, la più profonda realtà spirituale di un individuo, che trapela attraverso le apparenze esteriori e costituisce l'essere umano, può essere rappresentata in vari modi: ombra, respiro, sangue, voce, ecc. I due elementi (per semplicità: il corpo e l'anima) sono tra loro interdipendenti. Chi distrugge il corpo distrugge anche l'anima – ossia indebolisce l'intera persona fino a quando l'anima finisce per abbandonarla. Chiunque distrugga l'anima – per esempio attraverso una operazione magica – allo stesso tempo attacca il corpo della vittima. E tuttavia non c'è un legame specifico tra corpo e anima. Una piccola porzione del corpo può essere sufficiente a contenere e a trasferire l'anima, senza mettere a repentaglio la forza vitale dell'interessato. Se si cerca di uccidere qualcuno e si riesce a far sì che la sua anima lasci la propria dimora corporea, la vita di costui è in pericolo. Se, invece, si opera con l'intenzione di proteggere la vita di qualcuno dagli attacchi dei malfattori, egli si sentirà al sicuro e la sua vita prospererà. Il risultato, insomma, dipende dalle intenzioni di chi celebra l'operazione rituale. Questa concezione dell'uomo come identità duplice, collegata con i diversi modi in cui si può interpretare il rapporto tra anima e corpo, produce una grandissima varietà di rappresentazioni simboliche. Si può dire perciò, per proteggere un uomo, «ho nascosto la sua anima nella boscaglia»; oppure, per annientarlo, «ho legato la sua anima nella boscaglia». Se voglio che il mio nemico cominci a comportarsi come un animale, dico «ho trasferito la sua anima nel corpo di quell'animale». L'anima di una persona che oggi muore in una grande città può ancora essere sepolta nel terreno dei suoi antenati se viene portato al suo antico villaggio qualche capello, qualche unghia tagliata o qualunque piccola porzione del suo corpo.

L'unità tra mondo spirituale e mondo fisico. Tutto ciò che appartiene o è stato a contatto con il corpo può essere utilizzato come supporto parziale, ma sufficiente, per l'anima. E peraltro qualunque forma di contatto intimo impregna un oggetto, un capo di abbigliamento, uno strumento o un utensile della realtà spirituale di una persona. Entrare in possesso di uno qualsiasi di questi oggetti conferisce potere sul proprietario dell'oggetto. Distruggere tale oggetto con l'intenzione di fare del male al suo proprietario rappresenta un attacco diretto contro la vita di quest'ultimo. Proprietà, terra, raccolti, la polvere che tocca il corpo di una persona, qualsiasi cosa associata con la realtà fisica di un uomo porta con sé il segno dell'anima del suo proprietario. La polvere di una strada conserva qualche cosa di vitale della persona che la calpesta. Un dono è sempre molto di più di un semplice trasferimento di oggetti materiali. Questa visione della realtà ha un grandissima varietà di applicazioni. Essa è in primo luogo l'origine di numerosi tabu sessuali perché porta in molte occasioni a evitare il contatto fisico; conduce anche a credere che si possa benedire una persona semplicemente toccandola o che il potere dell'anima possa essere indebolito quando si entra in contatto con malintenzionati.

L'unità tra gli uomini e ciò che li circonda si manifesta in modo particolarmente complesso nei rapporti di dipendenza all'interno della comunità umana. La relazione tra padre e figlio o tra madre e figlia sembra essere un modello universale capace di esprimere la natura della maggior parte delle relazioni (e lo stesso modello

genitoriale – come tra iniziatore e iniziato – viene utilizzato sia quando la società è patrilineare, sia quando è matrilineare). Per i Luba il capo è il padre dei suoi sudditi. I genitori sono «spiriti» nei confronti dei figli, così come il marito è lo «spirito» della moglie. Il tessuto sociale si radica in questa unica forma di interdipendenza spirituale. Questi legami vitali tra i membri della comunità non soltanto sostengono l'istituzione fondamentale della compagine sociale, cioè la linea di discendenza parentale, ma sono l'autentica essenza del dinamismo, delle convenzioni sociali e della coesione del gruppo.

Il mondo dei vivi e il mondo dei morti. I Luba pensano che, dopo la morte, si vada nel mondo invisibile dei defunti. Il mondo delle ombre, collocato sotto terra, è strutturato sul modello di quello dei vivi. In esso i morti vivono come vivevano sulla terra: in gruppi familiari, in villaggi, con foreste e orti, ecc. Dal mondo dei morti gli antenati vegliano sui loro discendenti, entrando in contatto con i vivi attraverso i sogni, nel corso delle sedute divinatorie oppure facendo accadere le cose più strane o inusuali. I morti tornano al mondo dei vivi nel momento in cui i loro nomi vengono assegnati ai neonati. I Luba Songye sono gli unici a credere nella trasmigrazione dell'anima. L'anima «sembra normalmente ritornare sulla terra tre volte in un corpo umano e la quarta nel corpo di un animale, prima di andare da Efile Mukulu e rimanervi definitivamente» (Merriam, 1961, p. 298).

I morti interagiscono costantemente con i vivi. Il loro atteggiamento nei confronti dei discendenti è ambiguo. I vivi devono ricordare e onorare i morti attraverso opportune azioni rituali, poiché la sopravvivenza dei morti dipende dalla devozione dei loro parenti. Se i discendenti non manifestano la loro devozione filiale, il morto rifiuterà il suo favore manifestando la propria ira attraverso la perdita del raccolto, oppure inviando malattie, incubi e cattivi presagi. Ovviamente il dovere del ricordo è più pressante nei confronti dei membri della linea di discendenza parentale che sono morti più di recente (genitori e nonni). A coloro che sono morti in un passato più lontano ci si riferisce in modo collettivo con il vago titolo di «antenati»; tra essi soltanto le persone più importanti e gli antichi capi politici vengono nominati individualmente.

Al di là del mondo umano, i Luba hanno un'idea pressocché innata del mondo inteso come un tutto: l'idea di un dio creatore trascende le diverse rappresentazioni delle istituzioni umane. C'è un unico dio creatore che ha creato questo mondo, l'uomo e la donna, la natura e tutto ciò che in essa è contenuto, comprese le capacità curative di erbe e radici. Egli «possiede» tutto il mondo – «tutti i Paesi», come dicono i Luba. La razza umana, così come la mente umana, è una; essa trascende la realtà empirica. Da qualsiasi angolo guardino al proprio mondo, i Luba finiscono sempre, percezione dopo percezione, con il concetto di un universale. Quando i Luba dichiarano, molto spesso, che «*vidye udiko*» («lo spirito esiste»), intendono esattamente che lo spirito trascende e fonda ogni altra realtà e, soprattutto, la realtà degli antenati. La divinità non è la sublimazione dell'idea degli antenati; al contrario, gli antenati esistono soltanto perché c'era prima il concetto di un dio creatore. Nelle vecchie preghiere stereotipate la divinità è sempre il padre di tutto e di tutti, colui che «scolpì le dita nelle nostre mani» (talora viene usato qualche altro simile appellativo di lode).

Il dio creatore. La vita umana può essere concepita soltanto come parte di un universale concetto di assoluto. I Luba chiamano questo assoluto Vidye, Mvidie, Efile Mukulu, Maweja o Mulopo. Di solito questi nomi vengono usati in combinazione con uno o più appellativi di lode, molto comuni nelle preghiere e nelle invocazioni dei Luba. Nonostante la divinità sia sempre presente in fondo ai loro pensieri nel suo ruolo di grande spirito creatore, i Luba non hanno luoghi sacri in cui pronunciare preghiere in suo onore e offrirgli sacrifici. Il dio non è in qualche luogo: è ovunque. Ovunque ci sia potenza c'è spirito: che si tratti di un albero imponente o di una grande cascata, i Luba diranno sempre che lì c'è spirito. Un'unica visione regola la consultazione degli antenati durante la divinazione, l'antica ordalia con il veleno, la ricerca della pioggia, l'interruzione del percorso del sole nel cielo. E il linguaggio mitico conferisce al mondo visibile la sua autentica dimensione.

In realtà non sussiste alcuna fondamentale opposizione tra gli antenati, i fondatori delle linee di discendenza parentale e le istituzioni politiche, da una parte, e il dio creatore, dall'altra. Il culto degli antenati o degli spiriti minori non relega il dio creatore in secondo piano. Gli antenati, qualunque sia il loro *status* o la loro funzione, sono di fatto collegati all'Essere supremo: sono «figli dello spirito». Le loro vite continuano a essere il nutrimento esistenziale delle generazioni dei discendenti: essi sono eroi, mediatori tra la divinità e i suoi discendenti. In principio il dio creatore operava attraverso alcuni mediatori, che avevano la funzione di eroi culturali, ai quali era affidata la responsabilità di alcuni ambiti particolari. Di queste figure straordinarie ancora oggi parlano miti e leggende. La distinzione tra gli eroi culturali e gli antenati non è sempre chiara. I Songye, per esempio, hanno sviluppato una figura di trickster ben definita nel personaggio mitico chiamato Kafilefile, che è l'avversario della divinità fin dall'inizio dei tempi. Presso altre popolazioni la figura del trickster ha assunto caratteristiche meno significative.

Medicina, stregoneria, magia. I Luba credono in una

forza spirituale generale che pervade tutta la natura. Anche in questo caso i Songye occupano una posizione particolare: «Pensiamo che Efile Mukulo esista in tutto e sia tutto: perciò tutto è parte di Efile Mukulu» (Merriam, 1961, p. 297). Questo concetto non è altrettanto chiaramente esplicitato da altre popolazioni, ma l'idea che un'«ombra» o un'«anima» operi in ogni cosa è presente in tutto il pensiero dei Luba. Questa forza nascosta è creata dalla stessa divinità nel corso della sua opera creatrice. È come se il creatore avesse lasciato qualche cosa del suo essere in tutte le creature, così come gli uomini trasmettono qualche cosa di sé negli oggetti che producono con le loro mani. Conoscere il nome e la nascosta forza vitale delle cose, così come essere in grado di usarle in modo sicuro per il bene dell'umanità, significa conoscere la stregoneria e la magia, ossia il potere basato sulla conoscenza e sulle abilità creative. Per i Luba centrali la divinità è Shamanwa («il padre delle abilità»). La magia – usare la forza nascosta nelle cose con cattive intenzioni, per uccidere persone o distruggere cose – è cattiva. Nel momento in cui si modella il proprio mondo attraverso la forza delle parole e l'abilità delle mani, si cerca di dominare l'invisibile forza che sta dietro a ogni forma materiale. Si cerca di controllare queste forze nascoste, la realtà invisibile, per modellarle in forme materiali visibili. Vengono loro assegnati nomi e aspetto umano o animale affinché possano essere utilizzate dall'immaginazione, dalla visione e dal linguaggio umani. Vengono scolpite in statue di legno o di pietra, e così facendo si attribuisce loro una individualità, così che si possa loro parlare, le si possa risvegliare, lodare o maledire. Il collegamento tra le realtà spirituali e il mondo empirico è rappresentato dalla medicina, dagli amuleti e da altri oggetti rituali.

L'attività rituale. Le varie attività rituali, come le preghiere, le invocazioni e le offerte, possono essere celebrate da persone comuni o da officianti specialisti del sacro. Costoro traggono la capacità di celebrare dalla loro funzione e dalla loro posizione nel gruppo (sono, per esempio, il capofamiglia, l'anziano più autorevole della linea di discendenza parentale, il capo del villaggio) oppure da una speciale iniziazione che li rende indovini e guaritori tradizionali. Al celebrante consueto subentra quello che ha speciali caratteristiche profetiche in particolari occasioni e per una varietà di motivi: divinazione, guarigione, purificazione di persone o di villaggi profanati, ecc. Queste cerimonie rituali hanno luogo quando i morti interferiscono con i vivi chiedendo la loro attenzione o di essere consultati; talora gli antenati vogliono essere onorati attraverso preghiere e sacrifici.

La caratteristica principale del guaritore tradizionale opportunamente iniziato è rappresentata dalla possessione, spesso accompagnata dalla pronuncia di parole profetiche. Gli indovini e i guaritori tradizionali costituiscono una sorta di corporazione informale, in cui ciascuno procede all'iniziazione dell'altro, ma la corporazione non deve essere confusa con le società segrete che un tempo erano assai numerose nella regione abitata dai Luba. La possessione avviene solitamente all'interno di particolari luoghi sacri: si tratta quasi sempre di piccole capanne in cui, durante il rito, si trovano vari tipi di recipienti contenenti semplici oggetti che simboleggiano la presenza dello spirito. Talvolta il luogo sacro è un semplice albero che è stato piantato in onore di un antenato. Vari oggetti rituali, di solito contenitori di sostanze curative, possono essere collocati anche all'ingresso del villaggio (spesso si tratta degli spiriti della caccia) oppure vengono nascosti, insieme a speciali sostanze medicinali, sotto il tetto della capanna più importante. La moglie principale di ciascun uomo è la responsabile della custodia di questi oggetti sacri. Alcuni riti hanno luogo in periodi determinati: i riti delle primizie, quelli della fertilità durante la luna piena, i riti di passaggio, le sepolture, e così via. La religione tradizionale dei Luba costituisce, dunque, un sistema ben bilanciato in cui i vivi e i morti possono trovare pace e riposo di fronte alle ansie dell'esistenza umana e attraverso il quale gli uomini si inseriscono in un mondo che ha dimensione universale ed è rivolto alla ricerca religiosa e agli interessi spirituali.

BIBLIOGRAFIA

W.F.P. Burton, *Luba Religion and Magic in Custom and Belief*, Tervuren 1961 (Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, Sciences Humaines, vol. 8, n. 35). Scritto da un membro della Congo Garanganze Mission dopo molti anni passati tra i Luba centrali.

P.R. van Caeneghem, *La Notion de Dieu chez les BaLuba du Kasai*, Bruxelles 1956 (Memoires de l'Académie Royale des Sciences Coloniales, Classe des Sciences Morales et Politiques, vol. 9, fasc. 2). Ottimo lavoro di un missionario che ha lavorato per anni tra i Luba Kasai.

R.P. Colle, *Les Baluba*, I-II, Bruxelles 1913 (Collection de Monographies Ethnographiques, 10). Anch'esso scritto da un missionario, è ancora una delle fonti principali, specialmente per i Luba Hemba.

H. Göhring, *BaLuba. Studien zur Selbstzuordnung und Herrschaftsstruktur der baLuba*, Meisenheim am Glan 1970 (Studia Ethnologica, 1). La migliore sintesi della letteratura precedente; uno studio erudito che, con la sua ampia bibliografia, rappresenta una fondamentale introduzione a qualsiasi ulteriore ricerca.

A.P. Merriam, *Death and the Religious Philosophy of the Basongye*, in «Antioch Review», 21 (1961), pp. 293-304. Eccellente.

L. Mukenge, *Croyances religieuses et structures socio-familiales en société luba. «Buena Muntu», «Bakishi», «Milambu»*, in «Cahiers économiques et sociaux», 5 (1967), pp. 6-94. *Thèse de licence*, di eccezionale importanza, di uno studente luba all'Università di Lovanio.
C. van Overbergh, *Les Basonge*, Bruxelles 1908 (Collection de Monographies Ethnographiques, 3). Basato sui primi resoconti di viaggiatori e di funzionari coloniali. Ancora valido.
Th.Q. Reefe, *The Rainbow and the Kings. A History of the Luba Empire to 1891*, Berkeley 1981. Essenziale per ogni ulteriore studio sulla cultura dei Luba.
J.A. Theuws, *De Luba-mens*, Tervuren 1962 (Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, Sciences Humaines, vol. 8, n. 38). Göhring definì questo studio, scritto da un missionario, una «sintesi intuitiva»: le informazioni sono baste su una prolungata ricerca sul campo nella zona centrale della regione occupata dai Luba.
Edm. Verhulpen, *Baluba et Balubaïsés du Katanga*, Antwerpen 1936. Studio dettagliato sui Luba condotto da un membro dell'amministrazione statale. Ancora utile come primo orientamento.
[Aggiornamenti bibliografici:
M. Kalulambi Pongo, *Etre Luba au* XX^{e} *siècle. Identité chrétienne et ethnicité au Congo-Kinshasa*, Paris 1997.
V.Y. Mudimbe, *Parables and Fables. Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Madison/Wis. 1991.
P. Petit, *Hunters, Mediums and Chiefs. Variations on the Theme of the Luba Ritual Object*, in Mireille Holsbeke (cur.), *The Objects as Mediator. On the Transcendental Meaning of Art in Traditional Cultures*, Antwerpen 1996].

J.A. THEUWS

LUGBARA, RELIGIONE DEI. I Lugbara sono una popolazione di lingua sudanica che abita nell'Uganda nordoccidentale e nella parte nordorientale della Repubblica Democratica del Congo, culturalmente affine agli Azande e ai Mangbetu delle regioni nordoccidentali. I Lugbara contano circa 250.000 individui, in larga misura coltivatori di cereali e allevatori di bestiame. La regione da essi abitata, fertile e ricca di acque, si trova a circa 1.200 metri sul livello del mare, con una densità di popolazione di circa ottanta persone per chilometro quadrato nelle aree centrali. I Lugbara hanno una società politicamente non centralizzata, nella quale l'autorità tradizionale è esercitata dai membri anziani di piccole linee di discendenza patrilineari. Tali linee di discendenza stanno alla base degli stanziamenti locali, e sono collegate in un sistema di discendenza segmentario di tipo classico. Al di sopra degli anziani, l'autorità rituale e politica viene esercitata dagli «uomini della pioggia», uno per clan, e occasionalmente dai profeti. Con l'istituzione del potere coloniale belga, nel 1900, e inglese, nel 1914, si vennero a creare capi amministrativi e capitribù, la cui giurisdizione però non riguardava in alcun modo il sistema religioso. I Padri Comboniani di Verona e la Protestant Africa Inland Mission sono stati molto attivi, a partire dalla Prima guerra mondiale, ottenendo grandi successi nel campo dell'educazione e del proselitismo, tanto che i musulmani sono relativamente poco numerosi. Negli anni '50 del XX secolo, tuttavia, quando vennero intraprese le prime serie ricerche antropologiche, la maggior parte della popolazione aderiva ancora alla religione tradizionale. Da allora la situazione ha subìto notevoli cambiamenti, soprattutto in seguito ai disordini politici e agli spostamenti di popolazione sotto i presidenti Amin e Obote: tali mutamenti hanno inesorabilmente indebolito il sistema tradizionale di discendenza parentale e, di conseguenza, i culti religiosi ad esso associati hanno perso la loro importanza.

Il mito. I Lugbara hanno un *corpus* mitologico incentrato sulla creazione del mondo e sulla formazione della società. Uno di questi miti narra come, un tempo, gli uomini abitassero in cielo e conversassero tranquillamente con la divinità, scendendo ogni giorno lungo una fune o una torre per coltivare la terra. Ma un giorno una donna, zappando, recise questo collegamento con il cielo e da allora il popolo dovette vivere sulla terra, all'oscuro delle volontà divine e soggetto al mutamento e alla morte. Secondo un altro mito, invece, la divinità (Adroa, forma diminutiva del termine *adro*, che ne sottolinea la distanza dagli uomini, non la sua mancanza di potere) creò un uomo e una donna nelle lontane regioni settentrionali. La donna, incinta all'atto della creazione, diede alla luce gli animali, un figlio e una figlia. Questa coppia di fratelli diede a sua volta alla luce un'altra coppia e a queste seguirono numerose altre generazioni. A ciascuna generazione viene attribuita l'invenzione di qualcuno dei processi di trasformazione dei prodotti naturali in prodotti lavorati: la metallurgia, la fabbricazione dei vasi, la caccia e così via. Infine nacquero due figli, gli eroi culturali che formarono la società come essa, almeno idealmente, oggi è. Ciascuno dei due eroi cacciava con i propri figli, uccidendo e mangiando un figlio ogni giorno. Questo cannibalismo filiale portò alla loro espulsione e ciascun eroe (accompagnato dal figlio di una sorella e da un toro) fu costretto ad attraversare il Nilo per rifugiarsi sulle montagne delle regioni centrali. Qui i due eroi cacciarono e uccisero ciascuno un bufalo, ma non avevano il fuoco per cuocere la carne. Ciascuno dei due, allora, discese nelle pianure, dove trovò una donna lebbrosa che possedeva il fuoco. Dopo aver cotto e mangiato la carne, ciascun eroe curò la donna (rendendola in tal modo fisicamente integra) e la mise incinta. I fratelli delle donne lebbrose costrinsero a questo punto gli eroi a sposare le donne e a fornire in dote un certo numero di capi

di bestiame. La stessa vicenda si ripeté con una trentina di donne, i cui figli furono infine i fondatori degli attuali circa sessanta clan. Gli eroi si ritirarono nelle loro montagne e lì morirono.

Questo mito fonda evidentemente l'esistenza dei gruppi sociali, dei villaggi e del matrimonio, e la legittimità delle nascite e delle faide che costituiscono la base tradizionale dell'ordine sociale. Il periodo che precede l'attività degli eroi culturali è atemporale, asociale, amorale e segnato dalla mancanza di ordine e autorità; il periodo successivo, strutturato sullo scorrere del tempo, è invece sociale e morale e l'ordine è mantenuto dall'autorità sanzionata dalla discendenza genealogica. I due periodi sono collegati dagli eroi, che fungono da mediatori. Lo stesso schema può essere letto in termini spaziali: al centro ci sono le linee di discendenza parentale connesse tra loro all'interno di insediamenti contigui; intorno a queste vi è una fascia di persone assai pericolose e temibili in quanto detentrici di poteri magici; al di là di tutto, infine, esiste un territorio selvaggio e amorale popolato da terribili popoli estranei, incestuosi e cannibali. I miti, dunque, forniscono spiegazione e fondamento alla forma della società, alla sua relazione con la divinità e alla distinzione, caratteristica della cosmologia dei Lugbara, tra un «dentro», costituito dalla casa e dal villaggio, e un «fuori», ossia la boscaglia dove abitano gli spiriti e altre manifestazioni del potere extraumano della divinità. Le cerimonie rituali dei Lugbara sono principalmente rivolte proprio al mantenimento della separazione tra queste due sfere morali.

I sacrifici ai defunti e agli spiriti. I sacrifici non sono rivolti alla divinità. Il culto principale è invece quello rivolto ai defunti, che sono considerati membri anziani delle loro linee di discendenza parentali e che costituiscono per così dire un ponte gettato al di sopra del principale confine cosmologico. A questo proposito risulta importante la concezione di persona diffusa tra i Lugbara. Gli uomini sono considerati «persone della casa», mentre le donne sono «cose della boscaglia», dotate del potere potenzialmente pericoloso della procreazione, che le lega alla divinità. Ogni persona è composta da elementi fisici, come il corpo e il sangue, e da elementi mistici, ossia l'anima, lo spirito e l'influsso. Soltanto gli uomini posseggono l'«anima» (*orindi*), che è la sede dell'autorità della linea di discendenza, sebbene le donne nate per prime in una delle serie di fratelli possano anch'esse avere un'anima in età avanzata. Sia gli uomini che le donne hanno invece lo «spirito» (*adro*), che è la sede del comportamento anomalo e antisociale. Entrambi, infine, hanno il *tali*, la sede dell'influsso esercitato sugli altri. Al momento della morte l'anima raggiunge in cielo la divinità e può, in seguito, essere ricondotta nel consorzio umano, da un indovino, sotto forma di «spirito disincarnato» (*ori*) oppure di «antenato» (*a'bi*). Soltanto i capi di segmenti di discendenza che lasciano figli possono diventare spiriti disincarnati; tutti gli altri, invece, vanno a far parte dell'insieme collettivo degli antenati. Lo spirito risiede nella boscaglia, dove dimora con l'aspetto immanente e malvagio della divinità (Adro); il *tali*, invece, si fonde nella collettività degli altri *tali*.

La morte è accompagnata da elaborati riti funerari, gli unici importanti riti di passaggio. Il cadavere viene inumato e gli uomini delle linee di discendenza parentale collegate con il defunto eseguono danze dal carattere assai competitivo e aggressivo, allo scopo di dimostrare i loro diritti di anzianità all'interno della struttura globale della parentela. In occasione di un decesso si dice che il disordine è entrato nella comunità, e in questa situazione l'incesto all'interno del clan viene considerato lecito proprio come segno di questo disordine. Trascorso un certo periodo di tempo, però, l'ordine viene rapidamente ristabilito con altre danze e con una distribuzione di cibo e di frecce.

Agli spiriti disincarnati, che assomigliano alle ombre o ai fantasmi, sono riservati luoghi di culto personali (in forma di capanne in miniatura), dove si può offrire loro sacrifici; gli antenati patrilineari, invece, hanno luoghi di culto collettivi, come del resto gli antenati matrilineari. I luoghi di culto degli spiriti che provengono da persone morte da poco tempo sono collocati all'interno del villaggio, ma poi, dopo alcune generazioni, vengono spostati all'esterno dello spazio comune, a segnalare che i loro titolari si sono in qualche modo uniti spiritualmente con la divinità. Le forme, la distribuzione e i dettagli delle offerte presentate a queste varie tipologie di luoghi di culto sono così numerosi da non poter essere qui riassunti.

Il sacrificio celebrato nei luoghi di culto degli spiriti fa parte del processo mediante il quale gli anziani esercitano l'autorità della loro linea di discendenza parentale e per questo motivo costituisce l'essenza del mantenimento dell'ordine sociale all'interno della comunità. Il sacrificio segue all'invocazione degli spiriti. Quando un anziano viene offeso nella sua autorità da un subalterno, egli deve sedersi presso i luoghi di culto del suo villaggio e meditare sull'offesa subita. Gli spiriti lo «sentono» e puniscono l'insolente inviandogli qualche malattia, così da «mostrargli» l'errore del suo comportamento. Quando il colpevole cade malato, l'anziano consulta gli oracoli, i quali indicano l'identità dello spirito che ha agito e l'entità dell'offerta richiesta. Nella realtà dei fatti, tuttavia, la procedura per determinare la colpa e il colpevole comincia soltanto dopo che qualcuno si è ammalato. Se il paziente si ristabilisce, allora si tributa un sacrificio di ringraziamento; se invece muore, sol-

tanto la divinità ne è responsabile e nulla deve essere fatto. Nel corso del sacrificio viene consacrato e ucciso un animale (un bue, una pecora, una capra oppure un volatile). Una parte della carne e del sangue viene lasciata nel luogo di culto, un'altra parte viene cotta e mangiata più tardi da tutti i presenti. Questa carne viene spartita e portata a casa dai membri di quel gruppo di persone che appartengono alle linee di discendenza parentale che condividono gli stessi spiriti. L'anziano e tutti coloro che sono coinvolti discutono il caso, fino a quando l'offesa o la disputa originaria sono composte e risolte. Alla fine essi benedicono il paziente con il fiato e la saliva e l'assemblea intera dei parenti, disposti accuratamente secondo le generazioni, a rappresentare l'unità delle linee di discendenza parentale normalmente assai competitive, consuma in perfetta armonia la carne cotta e molta birra. Lo scopo dichiarato di questo rito è purificare la casa, rimuovere i conflitti e assicurare l'unità e la continuità del gruppo. Sacrifici vengono anche celebrati, in genere da parte dei membri più giovani, in onore della collettività degli antenati delle linee di discendenza parentale e degli antenati matrilineari.

Offerte di vario genere vengono anche dedicate a molti altri tipi di spiriti (*adro*), poteri invisibili che appartengono a un ordine di esistenza diverso da quello umano. Questi spiriti sono innumerevoli e sono al di là della comprensione e del controllo delle persone normali. Di quando in quando alcuni di loro entrano in comunicazione con i profeti; altri rappresentano espressioni del potere divino (i lampi e i venti, per esempio). Tutti hanno come attributo fondamentale la capacità di possedere un essere vivente, facendo tremare e sussultare la propria vittima: si origina così una condizione che è curabile soltanto da un indovino. La prima forma di comunicazione con uno spirito è quella che si realizza attraverso la possessione di una persona: si tratta quasi sempre di donne, in particolare quelle che si trovano in una condizione morale ambigua (come la persistente sterilità). La donna posseduta consulta allora un indovino per scoprire l'identità dello spirito offeso e poi prepara un piccolo altare sul quale periodicamente porta offerte di grano e di latte. Non esistono culti organizzati degli spiriti, poiché le offerte sono esclusivamente individuali.

La divinazione. La necessità di conoscere l'identità dei defunti e degli spiriti con cui gli esseri viventi entrano in contatto richiede l'impiego della divinazione. Esistono diversi tipi di oracoli e di indovini. I responsi degli oracoli, emessi da uomini che operano all'aperto, in spazi pubblici, sono ottenuti essenzialmente attraverso oggetti che permettono di «selezionare» i nomi forniti loro dallo spirito consultato. La funzione di indovino, invece, è quasi sempre ricoperta da donne in menopausa o sterili, che esercitano la divinazione tramite possessione all'interno delle loro capanne e alla presenza del solo cliente. Esse possono stabilire l'identità di uno spirito, di una strega o di un incantatore (cosa che gli oracoli non sono in grado di fare), e possono anche ricondurre al consorzio umano un'anima che se ne sia distaccata per vivere in cielo con la divinità. Si ritiene che il loro potere provenga direttamente dalla divinità e per questo è temuto in quanto spirituale e pericoloso.

Il male. Il male viene descritto come opera di uomini malvagi, di streghe e stregoni e di operatori di sortilegi o incantesimi. Secondo la distinzione classica, operata da Evans-Pritchard per gli Azande, streghe e stregoni nuocciono grazie a un loro innato potere mistico (tra i Lugbara sono considerati stregoni certi uomini anziani che per invidia o per astio scaglierebbero fatture contro i loro familiari). Gli incantatori, invece, si servono di oggetti materiali o di «medicine». Tra i Lugbara gli incantatori sono soltanto donne e ragazzi, i quali non dispongono dell'autorità necessaria a uno stregone per piegare i poteri a proprio vantaggio: mancando di tale autorità, gli incantatori devono ricorrere a mezzi materiali (tra cui varie pozioni, più o meno velenose). Sono considerate di frequente specialiste di incantesimi le donne gelose delle altre mogli del proprio marito. Sia gli stregoni che gli incantatori possono provocare improvvise e dolorose malattie: la loro identità può essere scoperta dai divinatori, i quali hanno anche la capacità di curare gli effetti maligni, di solito succhiando l'essenza della malattia dal corpo della vittima. Laddove la stregoneria è tradizionale e, benché malvagia, non particolarmente condannata dal punto di vista morale (poiché lo stregone è semplicemente dotato di questo innato potere, che non sempre è in grado di controllare), l'incantesimo è invece visto come un fenomeno moderno e abominevole, perché deliberato e del tutto malvagio nei suoi propositi.

Gli uomini della pioggia e i profeti. Ciascuna sezione di ogni clan ha il suo uomo della pioggia, ruolo che spetta al più anziano della linea di discendenza più antica. A lui spetta il compito di controllare le precipitazioni manipolando le pietre della pioggia, che conserva in un recipiente sepolto in un apposito boschetto. Un tempo egli aveva anche il compito di porre fine alle faide tra le linee di discendenza parentale, colpendo i suoi rivali con l'impotenza nel momento in cui attraversavano una linea ideale con cui egli aveva marcato il confine dei loro territori. A lui spetta anche di indicare alla comunità il momento giusto per seminare e per mietere. Si ritiene, inoltre, che egli abbia la capacità di porre fine alle epidemie e alle carestie supplicando la divinità. In breve, l'uomo della pioggia deve saper governare la pioggia che unisce cielo e terra, controllare la fertilità degli uomini e delle messi, segnare lo spazio territoriale

e morale e stabilire il regolare scorrere del tempo. Egli è poi considerato il depositario di certe verità segrete ed è a conoscenza di categorie cosmiche normalmente riservate alla divinità. Nel corso della sua iniziazione l'uomo della pioggia viene simbolicamente sepolto da altri uomini della pioggia, mentre, al momento della sua morte reale, egli viene sepolto silenziosamente e nottetempo, contrariamente a tutte le altre persone comuni.

I profeti sono comparsi tra i Lugbara in rare occasioni, in funzione di emissari della divinità e latori di un messaggio inteso a ricostruire la società in seguito a qualche evento disastroso. Il profeta più famoso fu Rembe, un uomo del vicino popolo dei Kakwa. Nell'ultimo decennio del XIX secolo i Lugbara si rivolsero a Rembe domandandogli un'acqua sacra, che si riteneva potesse allontanare sia le epidemie, che stavano falcidiando uomini e bestie, sia gli Arabi e gli Europei, che in quel periodo erano penetrati nella regione. Nel 1916 gli anziani chiamarono nuovamente Rembe affinché li aiutasse ad allontanare ancora epidemie ed Europei: e Rembe si recò allora nella terra dei Lugbara. Qui fondò un culto noto come Dede («nonna», nel senso di protettrice del popolo) o Yakan (dalla radice *ya*, «far tremare»). Ai fedeli veniva offerta l'acqua di una fonte sacra nella quale dimorava il potere della divinità, che avrebbe respinto gli Europei e avrebbe riportato in vita tutti gli antenati e il bestiame morto. Gli aderenti a questo culto tentarono di fondare una nuova comunità su base egualitaria, rifiutandosi di riconoscere le differenze di discendenza, di età o di sesso. Per timore di una rivolta, Rembe fu deportato dalle autorità coloniali inglesi e infine impiccato in Sudan. La sua figura, alla quale sono stati attribuiti tratti mitici di speciale sacralità, è ancora oggi ricordata: gli viene attribuita l'immortalità e si attende il suo imminente ritorno.

BIBLIOGRAFIA

Le fonti principali per la conoscenza della religione dei Lugbara sono gli studi di J. Middleton, *Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People*, London 1960, rist. Oxford 1971; e *The Lugbara of Uganda*, New York 1965 (trad. it. *I Lugbara dell'Uganda. Aspettative e paradossi della ricerca antropologica*, Roma 1975).

[In italiano segnaliamo il testo del missionario comboniano A. Dalfovo, *Incontro col tempo*, Padova 1996].

JOHN MIDDLETON

MAGIA NELLE SOCIETÀ PRIMITIVE. La magia, nella visione di numerosi antropologi e altri studiosi di società su piccola scala, quelle in cui il controllo politico effettivo è ristretto a un villaggio o a un gruppo di villaggi, consiste nella manipolazione di forze enigmatiche per fini pratici. Gli strumenti magici sono definiti extranaturali o soprannaturali, mentre gli obiettivi dell'intervento magico sono naturali. Il mago prepara una varietà di oggetti speciali, o un «fastello» di oggetti disposti in modo disordinato, «formule magiche», «incantesimi» o «pozioni» che si crede possano provocare, in qualche modo misterioso, reali cambiamenti in persone, oggetti o eventi.

Nelle società di raccoglitori più semplici ognuno conosce qualche pratica magica e lo sciamano è generalmente qualcuno specializzato a tempo parziale in guarigioni e divinazioni, che può essere convocato per rituali religiosi pubblici. Nelle società agricole o più complesse, i maghi tendono a lavorare per clienti privati nella cura di malattie, per assicurare l'esito positivo di un determinato atto o per modificare il comportamento di una terza parte. In questo tipo di società, dove esiste un maggior grado di specializzazione, la magia tende a essere praticata nella sfera privata e, a volte, contro il pubblico interesse.

Alcuni antropologi del tardo XIX secolo e del primo XX secolo ritenevano che i cosiddetti popoli primitivi non distinguessero tra le relazioni di causa ed effetto nella sfera magica e nella sfera naturale. Oggi la maggior parte degli antropologi sostiene che i maghi distinguono tra le due sfere di esperienza. La magia è usata per indurre la natura a seguire il suo corso, non per sostituirla. Questo significa che il mago prova a generare un dato processo naturale desiderato come opposto a qualche altro processo naturale, e ciò si realizza principalmente attraverso l'uso di metafore, intese come «potere della parola», o di altre formule magiche. Il mago può anche ingannare il cliente facendogli credere che alcune sostanze naturali nocive che sono state «rimosse» dal suo corpo siano la causa della sua malattia o di qualsiasi altro danno soprannaturale che lo affligge (mentre, in effetti, è il mago ad aver deposto con un trucco la sostanza sul corpo del cliente, anziché rimuoverla). La magia può servire a integrare il rapporto naturale di causa ed effetto in modo da non lasciare nulla al caso. Quando la relazione causa effetto di tipo naturale è ignota, l'uso della magia può diventare di tipo razionale. In altre parole, siccome molti pericoli percepiti sono oltre il controllo dell'azione umana, bisogna almeno tentare dei rimedi contro di essi.

La magia è tipicamente contrapposta alla scienza e alla religione. Differisce da queste in quanto i suoi obiettivi sono pratici, non teoretici, né cosmologici. Condivide con la scienza il desiderio di una comprensione utilitaristica degli eventi di tutti i giorni, mentre con la religione condivide il ricorso a processi soprannaturali. Per questo, contrariamente alla visione prevalente presso i teorici del XIX secolo, la magia non è né una scienza primitiva, né la religione dei popoli primitivi. Piuttosto essa integra entrambe le due dimensioni. Nelle società su piccola scala la magia può intrecciarsi con la scienza e la religione a un grado tale che la loro separazione è arbitraria. Gli osservatori di queste società tendono a etichettare le credenze e i rituali comunitari come «religione», e il ricorso privato a forze misteriose per scopi personali come «magia». In questo tipo

di società la scienza applicata consiste nelle arti manuali, cioè l'abilità di costruire strumenti e altri utensili, oppure nelle conoscenze pratiche riguardanti la coltura, la caccia o le cure mediche. Anche in questo caso la magia è inesorabilmente legata alla scienza in modo supplementare, nella misura in cui sono le pratiche magiche a dare all'artigiano, al coltivatore o all'erborista un grado di confidenza rispetto ai rischi a cui è esposto il loro sforzo: la magia può proteggere una canoa appena costruita dal rischio di affondare, tenere gli insetti lontani dalle piante e guarire i malati. La magia non è mai una alternativa alla scienza pratica, ma rappresenta piuttosto un tentativo di piegare il caso in favore di chi agisce, nell'eventualità probabile che la conoscenza scientifica sia limitata.

Nelle società su piccola scala la magia può rappresentare l'aspetto strumentale della credenza religiosa: religione e magia riconoscono la validità degli stessi miti, cioè le storie che spiegano le origini di un popolo o alcune verità fondamentali. Tuttavia, nella religione i miti sono ritenuti universalmente applicabili e sono invocati per sostenere l'interesse comune e l'ordine stabilito, mentre nella magia i miti sono frammentati e usati per scopi individuali. Pertanto, il conflitto tra il bene comune e i bisogni individuali trova talvolta espressione nel conflitto tra religione e magia. Nel caso dell'Europa, il conflitto coinvolse la Chiesa e la pratica della stregoneria. Gli antropologi hanno applicato il termine *stregoneria* a pratiche esterne all'Europa, ma il conflitto con religioni ben consolidate che l'uso del termine suggerisce, non è necessariamente presente nelle società più semplici.

Anche i termini *sortilegio* e *divinazione* sono stati applicati a tradizioni magiche esterne all'Europa. Sebbene esistano sostanziali differenze da società a società, e anche tra gli studiosi che usano questi termini per descrivere le credenze, il termine *stregoneria* è generalmente riferito alla pratica involontaria della magia, mentre con il termine *sortilegio* si intende la pratica volontaria. La stregoneria è ritenuta involontaria, in quanto la strega, o lo stregone, a volte può non essere consapevole della sua condizione. Inoltre, si può essere posseduti anche contro la propria volontà. Nella letteratura scientifica la stregoneria riceve maggiore attenzione rispetto al sortilegio, probabilmente perché sembra essere più diffusa e perché gli antropologi sono interessati alle implicazioni sociali relative all'accusa di stregoneria. Le attività di stregoneria possono avere fini buoni (magia «bianca») o fini dannosi (magia «nera»), sebbene anche in questi casi i dati sul campo suggeriscano che la distinzione non è sempre chiara. La divinazione non è identica alla magia, perché non cerca la manipolazione di eventi naturali. Tuttavia, non è completamente separata dalla magia. La divinazione è il tentativo di rivelare informazioni nascoste attraverso la «lettura» di un simbolismo mistico trovato in oggetti o azioni che altrimenti sarebbero ordinari. L'oracolo espone il probabile esito di una azione prefissa. La persona che consulta l'oracolo può quindi scegliere di compiere l'azione se il risultato è quello desiderato, oppure optare per altre linee di azione se il responso dell'oracolo non è favorevole. La divinazione non implica necessariamente la previsione del futuro. Un oracolo può rivelare le cause di un problema che affligge la comunità, per esempio indicare che qualcuno è una strega ed è la causa del danno. Identificare il problema suggerisce la soluzione: esorcizzare la strega. Pertanto il divinatore ricorre allo stesso potere mistico che utilizza il mago. Ma, a differenza del mago, il divinatore non cerca di modificare il corso degli eventi. Piuttosto, cerca di conoscere cosa è accaduto e cosa accadrà.

Una prima interpretazione della magia fu delineata da James G. Frazer (1854-1941) in *The Golden Bough*, uno studio massiccio sulle pratiche soprannaturali nel mondo. In comune con numerosi studiosi di filosofia sociale del tardo XIX secolo, Frazer sosteneva che l'uso della magia era tipico delle società primitive. Il pensiero umano era progredito dalla magia alla religione, e poi alla scienza. La magia è come la scienza nella misura in cui entrambe cercano di spiegare il rapporto di causalità in eventi ordinari suggerendo che la causa A comporta l'effetto B. Tuttavia, la magia è una pseudoscienza in quanto confonde l'efficacia soprannaturale con effetti naturali. Oggi la maggior parte degli antropologi non concorda con Frazer su questo punto e segue l'interpretazione di Bronisław Malinowski (1884-1942), il quale sosteneva che il mago è consapevole della distinzione tra il regno soprannaturale e quello naturale.

Gli studiosi guardano con maggiore considerazione la classificazione dei tipi di magia operata da Frazer, almeno per una questione di comodità. Secondo Frazer, la magia segue la «legge della simpatia»: le cause magiche possono avere effetti distinti attraverso una o l'altra tra due procedure. La prima è la magia omeopatica: il mago attua una procedura modellata sulla vittima e quello che fa è trasmetterla per via misteriosa alla vittima stessa. In questo caso opera il principio magico di similitudine, detto «il simile produce il simile». Per esempio, uno spillo infilzato in una bambola che rappresenta la vittima causa a essa un danno. Il secondo tipo di magia simpatica si basa sul principio del contagio: degli oggetti che sono stati a contatto con la vittima, come un suo capello o un'unghia tagliata, possono essere manipolati magicamente per produrre sulla vittima stessa degli effetti dannosi.

Malinowski spiega bene quella che è oggi la convinzione prevalente tra gli studiosi: la magia e la scienza si integrano l'una con l'altra, ma non devono essere confuse. In occasione di ricerche sul campo presso gli abitanti delle Isole Trobriand, al largo della Nuova Guinea nordorientale (tra il 1914 e il 1920), Malinowski scoprì che questo popolo di coltivatori e marinai era estremamente empirico nel suo approccio all'orticoltura, alla costruzione di canoe e ai viaggi per mare. Ciononostante, il pragmatismo dei Trobriandesi era costantemente attenuato dal ricorso alla magia. In occasione di un viaggio in mare, essi confidavano normalmente nella loro abilità di artigiani e di navigatori, ma comprendevano anche che le loro abilità tecniche potevano a volte essere un aiuto insufficiente per resistere a condizioni imprevedibili, come una tempesta in mare aperto. Per questo gli abitanti delle Isole Trobriand ricorrevano alla magia che, facendo loro credere nella possibilità di assoggettare all'azione umana anche l'ignoto, forniva una rassicurazione psicologica per un viaggio potenzialmente pericoloso. Secondo Malinowski, quindi, non esiste un percorso evolutivo dalla magia alla religione ed infine alla scienza. Piuttosto, questi tre aspetti del comportamento umano vanno compresi nel loro insieme come aspetti di un sistema culturale.

Nel suo studio classico su un popolo dello Zaire, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (1937), E.E. Evans-Pritchard (1902-1974) riprende la tesi di Malinowski secondo cui la magia ha una sua logica. Se si accetta la visione del mondo degli Azande, ne consegue la credenza nella magia. Evans-Pritchard scrive: «stregoneria, oracoli e magia sono come tre lati di uno stesso triangolo». E aggiunge: «oracoli e magia sono due modi differenti di combattere la stregoneria» (p. 387). Consultare l'oracolo in una divinazione può consentire di individuare l'origine di una stregoneria e l'uso della magia permette di combatterla. Per esempio, gli Azande credono che la morte degli umani sia sempre causata da una stregoneria. In realtà, se l'evento mortale è causato da una roccia caduta da un dirupo sotto il quale il malcapitato stava camminando, gli Azande non negano la causalità empirica: sicuramente è la roccia ad aver causato la morte. Eppure essi sostengono che esiste anche una causa concomitante: per quale motivo quella persona camminava sotto quel dirupo? Perché la roccia è caduta proprio nel momento in cui la persona era sotto il dirupo? La responsabilità di queste circostanze è attribuita a una stregoneria. Per scoprire l'identità della strega o dello stregone, gli Azande consultano l'oracolo.

Il lavoro pioneristico di Malinowski e di Evans-Pritchard ha contribuito molto allo sviluppo dell'interpretazione antropologica moderna della magia: in modo specifico, alla magia si riconoscono funzioni sociali, culturali e psicologiche; la magia è un'attività razionale simile alla scienza, ma da essa separata, e il suo uso non è limitato ai cosiddetti popoli primitivi ma si può trovare anche in società più complesse. Questi studiosi enfatizzano l'utilizzo pratico della magia come atto privato in una matrice sociale. Ma in antropologia esiste anche una corrente di pensiero collegata che considera la magia come un atto individuale, rituale o cognitivo.

Émile Durkheim (1858-1917), nel suo *Les Formes elementaires de la vie religieuse*, vedeva magia e religione come intrecciate tra loro. Entrambe contengono credenze e riti, ma laddove i riti religiosi si occupano della sfera sacra, i riti magici sono diretti verso un uso pratico. La religione opera per il raggiungimento di fini collettivi, mentre la magia persegue fini privati. Questo spiega perché le religioni consolidate avversano con forza le pratiche magiche. La religione implica una chiesa che opera in pubblico, mentre la magia implica un individuo che opera nel privato.

Marcel Mauss (1872-1950), genero ed erede intellettuale di Durkheim, considerava la magia come «privata, segreta, misteriosa e tendente alla marginalità attraverso il ricorso a rituali proibiti» (citazione di S. Lukes in Sills, 1968, p. 80). Come Durkheim, anche Mauss enfatizza la somiglianza tra magia e religione. Nella sua visione, entrambe sono forme di coinvolgimento del potere mistico. La magia è un «fatto sociale», un'unità fondamentale della società. Ogni rito che non è collettivo coinvolge la magia. Per i popoli dell'Oceania, il soprannaturale, o forza mistica, è chiamato *mana*, un potere soprannaturale inconscio. Gli antropologi hanno definito *mana* anche nozioni simili che si riscontrano in altre parti del mondo. Il *mana* può trovarsi in oggetti o persone. È il potere trasmesso tramite l'imposizione delle mani quando si cura una malattia. Il mana risiedeva anche nel «*ghost shirt*» (camicia dello spirito), un indumento speciale indossato da alcuni Indiani delle praterie nel XIX secolo per proteggersi dai proiettili. Il *mana* è presente anche negli amuleti portafortuna. Il trasferimento del *mana*, un'aura emanata da oggetti o persone dotati di questo potere, è il cuore di ogni pratica magica. Questo trasferimento è ciò che assicura la protezione soprannaturale.

In ogni discussione sulla magia c'è un certo numero di questioni difficili da capire. Come può un popolo credere davvero che un indumento speciale possa proteggere dai proiettili? Come mai le persone si lasciano ingannare dalle formule di un mago? Sono le persone tanto credule da pensare che collocando una fotografia della vittima designata in una bara si possa causare a questa un danno?

Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) fornì una risposta a

queste domande. Come Frazer, Lévi-Bruhl elaborò uno schema evolutivo per spiegare le differenze culturali, ma si concentrò soprattutto sul pensiero umano e non sulle istituzioni sociali. Per la maggior parte della sua carriera sostenne quella che era essenzialmente una elaborazione della nozione razzista secondo cui i cosiddetti popoli primitivi sono meno evoluti dei popoli «civilizzati», e il loro pensiero, che Lévi-Bruhl definì «prelogico», è fondamentalmente infantile. Nella sua visione i popoli civilizzati pensano razionalmente e in modo logico. Il pensiero prelogico implica un diverso ordine di percezione: le proprietà mistiche sono collegate a oggetti inanimati o a esseri viventi. La magia è pertanto parte del pensiero prelogico, come molti altri aspetti delle cosiddette culture primitive: linguaggio, numerazione, memoria. Verso la fine della sua carriera, Lévi-Bruhl modificò la sua posizione sulle differenze insite in certi gruppi di esseri umani. La sua idea divenne che l'umanità, nel suo insieme, ha le capacità di elaborare diversi stili di pensiero: la mentalità prelogica può trovarsi dovunque, ma è maggiormente enfatizzata nelle società primitive.

Questo ci porta a chiudere con la teoria del «pensiero selvaggio» di Claude Lévi-Strauss. Nella sua visione, l'atto magico è un sottoinsieme del pensiero analogico, un'attività mentale messa in rilievo nelle società semplici. La magia implica l'assunzione che le metafore operino in conformità alle leggi fisiche o naturali. Nel caso degli Azande, il colpo peripatetico della roccia può essere risolto come segue: l'intento umano di fare del male a una persona trova corrispondenza nell'evento naturale che determina la caduta della roccia.

Lévi-Strauss formulò il contrasto tra religione e magia in questi termini: la religione è una «umanizzazione delle leggi naturali» mentre la magia è una «naturalizzazione delle azioni umane – l'esecuzione di certe azioni umane come se fossero parte integrante del determinismo fisico» (1962, p. 221). Lévi-Strauss non ravvisa una sequenza evoluzionista che inizia con la magia: magia, religione e scienza sfumano una nell'altra e ciascun campo di esperienza ha una sua collocazione nella società umana.

Anche lo studioso contemporaneo S.J. Tambiah ravvisa un'analogia con il funzionamento della scienza. La scienza, comunque, inizia con un rapporto di causalità conosciuto tra fenomeni e quindi, attraverso l'analogia, scopre relazioni causali identiche tra fenomeni non conosciuti. Il significato di cui è intriso l'atto magico è analogicamente trasferito alle attività naturali. La magia, sostiene Tambiah, non è una scienza fallace, ma una normale attività del pensiero umano: è un uso specializzato dell'analogia e l'attribuzione di significato da una procedura magica a un referente naturale. Pertanto la magia fa quello che la scienza non può fare: aiuta a creare un mondo di significati. Apparentemente bizzarro, il comportamento magico va compreso come un esercizio nell'esplorazione di significati in un'attività pratica, non come rifiuto delle leggi naturali.

Molti antropologi potrebbero argomentare che la magia è parte della *routine* quotidiana normale della gente anche nelle complesse società moderne. La magia è palesemente inclusa nel gesto di un giocatore di baseball che, allo scopo di guadagnare una battuta d'attacco, si fa il segno della croce oppure raccoglie del terriccio prima di andare alla battuta. Il *mana* è il «carisma» persuasivo individuale; è anche il «prestigio» di una persona di alto rango sociale. La protezione magica è concessa agli automobilisti che mettono sul cruscotto immagini di santi. La magia è contenuta nei rituali quotidiani di abluzione e di cura della propria persona: «devo mettere sempre questa cravatta con questo vestito», «se i miei capelli non sono acconciati così, non mi sento a mio agio». Il dottore dice: «prenda due pillole e mi chiami se non si sente meglio nel giro di ventiquattro ore», e noi accettiamo il suo consiglio perché, come la maggior parte dei profani, tendiamo a vedere la scienza di un esperto come una forma di magia. E deve essere necessariamente così, perché non possiamo essere esperti di tutto, ma abbiamo bisogno comunque di attenuare le nostre ansie e ottenere un senso di ordine e significato nelle nostre vite.

BIBLIOGRAFIA

Con la pubblicazione di *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, I-II, London 1890 (trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino 1965), James G. Frazer pone per sempre lo studio della magia nell'agenda degli antropologi, degli studiosi di folclore e di tutti gli studiosi delle società su piccola scala. La sua opera crebbe fino a dodici volumi (London 1911-15, 3ª ed. riv. e ampl.), ai quali bisogna aggiungere *Aftermath. A supplement to the Golgen Bough*, London 1936. Successivamente, un compendio in un volume singolo fu pubblicato con il titolo *The New Golden Bough*, T.H. Gaster (cur.), New York 1959.

Bronisław Malinowski, nel suo saggio teoretico *Magic, Science and Religion*, New York 1948 (trad. it, *Magia, scienza e religione*, Roma 1976), critica lo studio a tavolino di Frazer e con il suo *Coral Gardens and their Magic*, I-II, Bloomington/Ind. 1935, dà inizio nell'antropologia moderna alle ricerche sul campo aventi per oggetto la magia. E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford (1937) 1950, 2ª ed. (trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1976), è un classico delle ricerche sul campo sulla magia presso un gruppo tradizionale africano. La religione nelle società su piccola scala, soprattutto tra le popolazioni indigene dell'Australia, è il soggetto di É. Durkheim, *Les Formes elementaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963). H. Hubert e M. Mauss, *Esquisse d'une théorie géné-*

rale de la magie, in «L'Année sociologique», 7 (1904) (trad. it. *Teoria generale della magia*, Roma 1975) dà maggiore profondità all'approccio di Durkheim allo studio della magia. Successivamente pubblicato nella raccolta M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950 (trad. it. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965), questo importante saggio è citato da S. Lukes nel suo articolo su Mauss in D.L. Sills (cur.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, IX, pp. 78-82. Lucien Lévy-Bruhl, soprattutto in *La Mentalité primitive*, Paris 1922 (trad. it. *La mentalità primitiva*, Torino 1966), sostiene la posizione razzista per cui l'uso della magia sarebbe il prodotto di una forma di pensiero «primitiva».

C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris 1962 (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964) decifra la natura del pensiero magico come una qualità del normale pensiero umano. Un riassunto delle idee antropologiche relative alla magia ed alla religione nelle società semplici si trova in Ruth Benedict, *Magic*, nella *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1933, X, pp. 39-44; N. Yalman, *Magic*, in D.L. Sills (cur.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, IX, pp. 521-27; E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971); e W.A. Lessa e E.Z. Vogt (curr.), *The Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Evanston 1958, New York-London 1979, 4ª ed. L'articolo di St.J. Tambiah, *The Form and Meaning of Magical Acts. A Point of View*, appare in W.A. Lessa e E.Z. Vogt (curr.), *The Reader in Comparative Religion. An Anthropological approach*, New York-London 1979, 4ª ed.

DONALD R. HILL

MAMI WATA è uno spirito venerato dagli Africani appartenenti a una cinquantina di culture che vanno dal Senegal alla Tanzania. Il suo nome, un termine inglese *pidgin* che vuol dire «madre/donna d'acqua», riflette il fatto che gli Africani la considerano una straniera, e tuttavia ella è distintamente africana. Si pensa che porti ricchezza e fortuna ai suoi favoriti e sfortuna a coloro che la fanno adirare.

Nella venerazione di Mami Wata, gli Africani studiano, interpretano e rappresentano elementi che provengono dall'immaginario, dalla letteratura, dai prodotti e dalle azioni di Europei e Indiani. Usando queste fonti come modelli di comportamento ed elaborandole ulteriormente attraverso sogni e visioni, i devoti ricreano l'abbigliamento di Mami Wata, il suo mondo acquatico, e la impersonano nei rituali a lei dedicati, durante i quali si verificano spesso fenomeni di possessione e di *trance*. Attraverso questi mezzi essi manifestano la propria interpretazione della divinità.

Riguardo all'origine della venerazione di Mami Wata ancora oggi esistono solo congetture. Alcuni hanno ipotizzato che la sua origine vada ricercata presso gli Africani del Nuovo Mondo; tuttavia, appare più probabile che gli inizi del culto coincidano con l'arrivo degli Europei sulle coste africane alla fine del XV secolo. Secondo i racconti dei primi viaggiatori, gli Africani associavano gli Europei all'acqua e agli spiriti d'acqua. Cosa più importante, essi associavano le icone europee, specialmente le polene delle navi, con le rappresentazioni di quegli spiriti. Sono state ritrovate, infatti, sculture marine presso altari distribuiti in vaste zone dell'Africa, dedicati agli spiriti acquatici. Un'icona europea in particolare, la sirena, divenne l'immagine principale di Mami Wata. Man mano che aumentò la loro familiarità con i costumi e i miti europei, gli Africani trasformarono il concetto di sirena, sviluppando un elaborato sistema di credenze che è passato attraverso diversi filtri culturali: tutto ciò ha reso Mami Wata un fenomeno religioso transculturale molto significativo.

Tra il 1885 e il 1900 alla rappresentazione di Mami Wata in forma di sirena si aggiunse un'altra immagine esotica – una cromolitografia, popolare in Germania, di una incantatrice di serpenti – che mescolava gli elementi della sirena con riferimenti alle divinità indigene africane dei serpenti d'acqua. Questa cromolitografia, stampata ad Amburgo nel 1885 circa, aveva anche ispirato l'acconciatura di uno spirito d'acqua del delta del fiume Niger in Nigeria nel 1901. La sua influenza si estese ad altre zone e in molti casi soppiantò la precedente immagine di Mami Wata come sirena. Nel 1955, in India, furono stampate molte copie di questa cromolitografia da vendere in Africa. Questa e altre edizioni più recenti sono diventate le icone di Mami Wata, che hanno ispirato la decorazione di altari in almeno quarantuno culture diverse.

Gli anni '50 rappresentarono una nuova fase nella venerazione di Mami Wata. La popolarità della litografia dell'incantatrice di serpenti e la presenza di commercianti indiani in Africa occidentale portarono a un crescente interesse da parte degli Africani per le stampe indiane di divinità induiste, che furono interpretate dagli Africani come una serie di spiriti di Mami Wata associati a diversi tipi e livelli d'acqua. Utilizzando queste stampe come guide nei rituali e nell'allestimento degli altari, note come tavole di Mami Wata, gli Africani allargarono il pantheon degli spiriti e alimentarono una crescente complessità nella venerazione di Mami Wata, fino ad includere elementi di credenze e pratiche cristiane, induiste, buddhiste, astrologiche e occultiste. Nel creare le proprie forme di devozione, i seguaci di Mami Wata hanno scelto dei frammenti di culture straniere e hanno attribuito loro nuovi significati. Creando simboli sacri e celebrando rituali per uno spirito straniero, e tuttavia accessibile, essi sfruttano una forza che promette ricchezza e benessere in un'Africa nella quale i fattori esterni, sociali ed economici, continuano a svolgere un ruolo considerevole.

BIBLIOGRAFIA

H.J. Drewal, *Interpretation, Invention, and Re-presentation in the Worship of Mami Wata*, in Ruth Stone, J. Johnson e P. McNaughton (curr.), *Performance in Contemporary African Arts*, Bloomington/Ind. 1988. Un'analisi del modo in cui i devoti dei popoli Ewe, Mina e Igbo utilizzano sogni, immagini e documenti stranieri, oltre all'osservazione degli atti compiuti da stranieri d'oltreoceano, per creare credenze, icone religiose e rituali relativi a Mami Wata.

J. Salmons, *Mammy Wata*, in «African Arts», 10 (1977), pp. 8-15, 87-88. Buona descrizione di carattere generale della venerazione di Mami Wata e dell'evoluzione della sua iconografia nell'opera di diversi scultori presso gli Ibibio della Nigeria sudorientale.

Ilona Szombati-Fabian e J. Fabian, *Art, History and Society. Popular Art in Shaba, Zaire*, in «Studies in the Anthropology of Visual Communication», 3 (1976), pp. 1-22. Un provocatorio studio semiologico sul significato sociale della pittura popolare nei centri urbani di Shaba, in Zaire, che prende anche in considerazione la figura della sirena associata a Mami Wata.

R.M. Wintrob, *Mammy Water. Folk Beliefs and Psychotic Elaborations in Liberia*, in «Canadian Psychiatric Association Journal», 15 (1970), pp. 143-57. Resoconto di carattere generale, fatto da uno psichiatra, delle credenze e degli stati di possessione relativi a Mami Wata presso vari popoli della Liberia; propone alcune ipotesi sulle origini, il simbolismo e il significato psicodinamico delle credenze relative a Mami Wata.

[Aggiornamenti bibliografici:

Sharon Caulder, *Mark of Voodoo. Awakening to My African Spiritual Heritage*, St. Paul/Minn. 2002.

H.J. Drewal, *Mami Wata Shrines. Exotica and the Construction of Self*, in Mary J. Arnoldi, Ch. Geary e K.L. Hardin (curr.), *African Material Culture*, Bloomington/Ind. 1996, pp. 308-33.

Ch. Gore e J. Nevadomsky, *Practice and Agency in Mammy Wata Worship in Southern Nigeria*, in «African Arts», 30, 2 (1997), pp. 60-69, 95.

Elizabeth Isichei, *Voices of the Poor in Africa*, Rochester/N.Y. 2002.

K.A. Opoku e Kathleen O'Brien Wicker, *Abidjan Mami Water Festival 1994*, in «Religious Studies News», (Novembre 1994), pp. 18-19.

J. Rosenthal, *Possession, Ecstasy and Law in Ewe Voodoo*, Charlottesville/Va. 1998.

Kathleen O'Brien Wicker, *Mami Water in African Religion and Spirituality*, in J.K. Olupona (cur.), *African Spirituality. Forms, Meanings and Expressions*, New York 2000, pp. 198-222].

HENRY JOHN DREWAL

MARANKE, JOHN (1912-1963), profeta africano e fondatore della Chiesa Apostolica di John Maranke. John (o Johane) Maranke nacque col nome di Muchabaya Ngomberume, nel 1912, presumibilmente nei pressi del monte Bondwe nella zona del Maranke Tribal Trust Land della Rhodesia del Sud. Suo padre, Momberume, apparteneva al lignaggio reale dei Sithole e la madre era figlia del capo shona Maranke.

Secondo i registri della Chiesa, Maranke fu battezzato con il nome di Roston dai metodisti della missione locale. I suoi maestri ritenevano che sarebbe diventato un ministro metodista. Nel luglio del 1932, tuttavia, John (come lo chiamavano i suoi seguaci) sentì una chiamata spirituale che lo spinse a fondare la Chiesa Apostolica. Il racconto delle esperienze visionarie che portarono alla sua chiamata si trova in *Humbowo Hutswa we Vapostori* (La nuova rivelazione degli Apostoli), un libro scritto in lingua shona da Maranke e considerato dal suo movimento un importante testo ecclesiastico.

John iniziò a sentire voci e ad avere visioni all'età di cinque anni. Dopo avere frequentato la scuola elementare metodista per un anno, dichiarò di essere stato visitato dallo Spirito Santo. Pregava continuamente e predicava agli alberi stando in piedi sui formicai. In questo periodo John si ammalò di una misteriosa malattia infantile che non si riuscì a diagnosticare. Dopo questa malattia, visse per un breve periodo sulle montagne e i suoi parenti e amici lo ritennero morto.

La sera del 17 luglio 1932, vicino al monte Nyengwe nell'Umtali District, secondo i resoconti, John vide una luce splendente e udì una voce celeste che gli disse: «Tu sei Giovanni Battista, Apostolo. Ora va' e compi la mia opera. Va' in ogni paese, predica e converti la gente». John interpretò questa visione come una chiamata divina da parte dello Spirito Santo affinché egli fondasse la Chiesa Apostolica.

Tra il 1932 e il 1934, la Chiesa di John crebbe rapidamente. Dopo la rivelazione spirituale, John, i suoi fratelli Conorio e Anrod, e lo zio Peter Mupako diffusero la notizia della rivelazione nei villaggi vicini. Ruka (Luke) Mataruka, cognato di John, fu il primo convertito e mostrò subito i segni della chiamata divina. John stesso fu battezzato da Ruka. Quando la notizia della rivelazione ricevuta da John si diffuse al di là della sua famiglia estesa, la gente da tutte le parti del distretto accorse da lui per ricevere la guarigione spirituale.

Sabato 20 luglio 1932 si tenne il primo Sabbath apostolico vicino al fiume Murozi, o «Giordano», cerimonia durante la quale furono battezzati i nuovi convertiti. Si pensa che quel giorno furono battezzati circa 150 nuovi membri. Ruka divenne il primo evangelista della Chiesa. Due cugini di John, Simon (Mushati) e Gwati, furono dichiarati rispettivamente primo profeta e primo segretario della Chiesa; il fratello di John, Conorio, fu il primo guaritore. Anche Momberume, padre di John, fu battezzato allora e nominato giudice anziano (*mutongi*) della Chiesa, con il compito di dirimere le dispute.

Il 24 agosto 1934 si celebrò la Pasqua (*Paseka* o *Pen-*

di) della Chiesa Apostolica. Questa celebrazione era una rappresentazione al tempo stesso dell'Ultima Cena e dell'eucarestia. Serviva anche a commemorare il momento in cui John Maranke aveva ricevuto la chiamata iniziale dallo Spirito Santo e fu quindi chiamata anche Pendi, o Pentecoste. Dopo la morte di John, la data di questa festa fu spostata al 17 luglio, per ricordare il giorno della prima chiamata del profeta. Durante la Pasqua, gli Apostoli di tutte le regioni si riuniscono per confessare i peccati dell'anno precedente e per celebrare il rinnovamento spirituale. Con l'espandersi della Chiesa, l'importanza di questa festa è aumentata.

Si stabilì infine una gerarchia interna ad ogni congregazione apostolica che consisteva in quattro doni spirituali (*bipedi*) e tre ranghi (*mianza*). I doni spirituali sono opere di guarigione, evangelizzazione, profezia e battesimo. I membri della Chiesa ricevono l'ordinazione all'interno di ogni dono spirituale. I ranghi all'interno di ogni dono sono definiti con la parola sacra *Lieb-Umah* che John Maranke aveva ricevuto in occasione di una rivelazione profetica. Gli Apostoli affermano che questa parola vuol dire «colui che parla con Dio». John dispose che ogni congregazione apostolica dovesse contenere tre *Lieb-Umah*, o sacerdoti, per ognuno dei quattro doni. Tutti insieme, coloro che detengono il titolo di *Lieb-Umah* all'interno di una singola congregazione costituiscono il «Consiglio dei Dodici Anziani» che si occupa della sua gestione.

John, con i suoi familiari, controllò la Chiesa dal suo centro a Bocha, in Zimbabwe (allora Rhodesia del Sud), fino alla sua morte (si dice per avvelenamento), nel 1963. Tuttavia, alla fine degli anni '40, Ruka Mataruka aveva attirato un numero considerevole di seguaci e si era staccato dalla Chiesa madre. John contrastò il tentativo di Ruka di prendere il potere e alla fine riuscì a riguadagnare il favore dei seguaci dissidenti. Dopo la morte di John, si verificò un altro scisma all'interno del ramo della Chiesa nello Zimbabwe, quando Simon Mushati formò un altro gruppo rivale. Simon sosteneva di essere sempre stato il secondo per importanza dopo John nella struttura di governo della Chiesa e contestò il diritto del figlio primogenito di John, Abel, di succedere al padre. Facendo appello alla legge tradizionale degli Shona, il fratello di John, Anrod, celebrò una versione cristianizzata della cerimonia tradizionale dell'eredità e conferì il potere ai figli maggiori di John, Abel e Makebo. A questo punto, la Chiesa era talmente grande che era necessario viaggiare fino ai distretti più lontani e ad altri Paesi per celebrare la Pasqua. Ad Abel, legittimo successore di John, fu conferito il potere di celebrare la Pasqua e di guidare la Chiesa. Condivise queste responsabilità con il fratello minore Makebo, che viaggiò a nord fino al Nyasaland (l'attuale Malawi) e a est fino al Mozambico per conto del fratello. Secondo le stime, negli anni '60 vi erano circa cinquantamila Apostoli Maranke nel solo Zimbabwe.

Il movimento apostolico su scala internazionale. La Chiesa Apostolica si diffuse in Zambia (allora Rhodesia del Nord) e in Malawi (allora Nyasaland) a partire dal 1948. Inizialmente, Kasimil, un evangelista shona, si recò in queste regioni e battezzò molti nuovi convertiti i quali successivamente diffusero il loro credo presso i loro parenti nei villaggi vicini. Le prime congregazioni comprendevano molti membri shona che erano migrati a nord in cerca di lavoro.

Nel 1952, Nawezi Petro, dello Zaire, di origine lunda, incontrò gli Apostoli shona durante una visita nella Rhodesia del Sud. Secondo Nawezi, essi guarirono sua moglie dalla tubercolosi dopo che diversi medici europei non vi erano riusciti. Nawezi e la moglie si convertirono subito e, tornati a casa, fondarono la Chiesa nella provincia di Katanga (l'attuale Shaba). Nel frattempo, la Chiesa si era diffusa nella provincia del Kasai nello Zaire settentrionale e nella capitale, Kinshasa (allora Léopoldville). Kasanda Vincent e Mujanaie Marcel, i primi portavoce del gruppo nella zona del Kasai, attrassero rapidamente molti seguaci. Nel corso degli anni, si verificarono diversi scismi nel ramo della Chiesa Apostolica dello Zaire. Il maggiore di questi ebbe luogo quando il cognato di Nawezi, Musumbu Pierre, si distaccò dalla congregazione del Katanga e attrasse molti seguaci nella regione del Kasai. Le ostilità tra Musumbu e Nawezi si risolsero alla fine nel 1974, quando i vertici della Chiesa riconobbero Musumbu come capo del ramo della Chiesa dello Zaire e come rappresentante ufficiale di quelle congregazioni.

Uno sviluppo simile si ebbe in Angola e in Mozambico, dove analogamente a quanto avvenuto altrove, la Chiesa Apostolica, dopo una prima grande espansione, subì delle divisioni interne. Secondo le stime, nei primi anni '80 vi erano circa trecentomila membri della Chiesa Apostolica di Maranke in sei nazioni dell'Africa centrale e meridionale: Zimbabwe, Zaire, Angola, Mozambico, Malawi e Zambia. La concentrazione più alta di membri della Chiesa si ha nello Zimbabwe orientale e nello Zaire sudoccidentale.

L'impatto della Chiesa Apostolica in Africa centrale e meridionale. La teologia della Chiesa Apostolica è rigidamente moralistica, incentrata sul rispetto dei comandamenti, sulle osservanze relative al cibo e ad altri tabu e sulla regolarità della confessione dei peccati. Alla base del loro credo, gli Apostoli hanno sia il Vecchio che il Nuovo Testamento. Il sabato è il giorno del Sabbath. Agli insegnamenti biblici si aggiunge il libro profetico di Maranke, *New Witness of the Apostles*, che è considerato fonte di direttive spirituali e morali per una

vita migliore. Si attribuisce molta importanza all'ispirazione dello Spirito Santo e alle guarigioni attuate grazie alla fede.

La dottrina della Chiesa Apostolica si è sviluppata come reazione alle Chiese missionarie. La poligamia viene tollerata e si incoraggiano i membri della Chiesa a non utilizzare le cure mediche occidentali. Al tempo stesso, gli Apostoli si sono allontanati da molti aspetti della religione tradizionale, come il culto degli antenati e l'uso di erbe medicinali e di amuleti. Le donne, che sono profetesse e guaritrici, ricoprono un ruolo di primo piano nella celebrazione delle cerimonie religiose. Sebbene il matrimonio non sia considerato un sacramento presso gli Apostoli e l'usanza tradizionale della dote sia meno praticata, viene data molta importanza all'unità della famiglia.

Le cerimonie si tengono in diverse lingue e la liturgia ecclesiastica varia da una congregazione all'altra, ma la forma essenziale del culto è la stessa. L'influenza di John Maranke come profeta e fondatore della Chiesa è riconosciuta da tutte le congregazioni, ma non si è mai tentato di elevarlo ad uno stato divino o messianico. Viene considerato come un messaggero di Dio e come un riformatore che ha interpretato il Cristianesimo rendendolo importante per gran parte della popolazione africana. Il suo movimento rappresenta un'innovativa combinazione di usanze africane e Cristianesimo. L'attrazione carismatica della Chiesa e la sua capacità di assorbire una varietà di culture ne spiegano la diffusione e la popolarità in tante diverse nazioni africane.

BIBLIOGRAFIA

Mary Aquina, *The People of the Spirit. An Independent Church in Rhodesia*, in «Africa», 37 (1967), pp. 203-19. Comprende un breve resoconto del movimento apostolico nella regione del Karanga, in Rhodesia del Sud, negli anni '50 e una spiegazione della dottrina e dei rituali, con particolare enfasi sul ruolo della confessione per i membri della Chiesa.

M.L. Daneel, *Old and New in Southern Shona Independent Churches*, I, *Background and Rise of the Major Movements*, The Hague 1971. Dettagliato resoconto storico del contesto e della nascita di diversi culti tradizionali e delle Chiese indipendenti presso gli Shona, che tratta anche dei primi anni della Chiesa Apostolica di John Maranke nello Zimbabwe orientale.

Bennetta Jules-Rosette, *African Apostles. Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*, Ithaca/N.Y. 1975. Studio della Chiesa Apostolica di John Maranke in Zaire (oggi Repubblica Democratica del Congo), Zambia e Zimbabwe, con un resoconto dettagliato del ramo della Chiesa nello Zaire e un'analisi dei rituali e dei processi di conversione basata su materiali etnografici di prima mano.

Bennetta Jules-Rosette (cur.), *The New Religions of Africa*, Norwood/N.J. 1979. Raccolta di undici saggi sui nuovi movimenti religiosi africani che contiene un articolo sul ruolo delle donne come *leader* nella Chiesa Apostolica di Maranke e un'introduzione comparatistica sugli Apostoli di Maranke e i movimenti ad essi collegati nella stessa regione.

J. Maranke, *The New Witness of the Apostles*, J.S. Kusotera (trad.), Bocha 1953. Pamphlet mimeografato che fornisce un racconto autobiografico delle visioni di John Maranke e la storia della fondazione della Chiesa dal suo punto di vista; riassume i comandamenti e le direttive morali per i membri della Chiesa.

M.W. Murphree, *Christianity and the Shona*, New York 1969. Studio del Cristianesimo presso gli Shona della zona di Budja, nel Mtoko District, in Zimbabwe, che tratta dei rapporti tra metodisti, cattolici e Apostoli di Maranke in quella regione. Comprende anche una descrizione della dottrina e del rituale della Chiesa Apostolica.

BENNETTA JULES-ROSETTE

MASCHERE RITUALI NELLE CULTURE ILLETTERATE. In tutte le principali regioni in cui si trovano maschere rituali – l'Africa, la Melanesia e le Americhe – la maggioranza delle figure dipinte sulle maschere sono esseri primordiali, antenati mitici, eroi culturali e dei. La vecchia idea sbagliata che la maggior parte delle maschere rappresenti gli «spiriti dei morti» era dovuta in larga misura alla confusione tra «i morti» e «gli antenati» e alla mancanza di precisione nella definizione di «spirito». Per la verità, nella maggior parte dei casi la maschera non rappresenta semplicemente una figura particolare, la contestualizza anche. Cioè essa evoca gli eventi paradigmatici in cui la figura in questione ha svolto un ruolo. Questi eventi non sono necessariamente rappresentati come su un palcoscenico teatrale; possono essere rievocati da una danza, da una canzone o un canto, da una commedia in costume o dalla recita di un testo che accompagna l'esibizione della maschera. Possono anche essere impliciti: la maschera interviene in determinate circostanze, perché la figura che rappresenta era coinvolta in circostanze simili al tempo delle origini – un fatto noto almeno agli iniziati.

Tra i Senufo della Costa d'Avorio, per esempio, il *kponiougo*, «testa» o «faccia» del Poro, la società segreta maschile, rievoca lo stato originario del mondo come è descritto nelle narrazioni mitologiche. Tra i Dan la maschera del tucano rievoca i fatti che hanno portato il dio a creare la terra. Sebbene noi abbiamo una conoscenza solo frammentaria dei miti della Melanesia, molte maschere di quella parte del mondo sembrano sforzarsi di rievocare eventi paradigmatici. Per esempio, la rappresentazione delle maschere Mai dei Sepik centrali della Nuova Guinea è accompagnata dalla recita di nomi to-

temici e dei testi mitici mediante un megafono di bambù. Un'altra maschera rappresenta uno spirito femminile che, insieme con un essere maschile spesso rappresentato in forma di coccodrillo, è il protagonista dei fatti che accompagnarono la creazione del mondo attuale.

Sulla costa nordoccidentale dell'America settentrionale, «la maggioranza delle maschere Kwakiutl sono indossate nelle rappresentazioni, in un tipo di danza stilizzata, di episodi tratti dai miti familiari ereditari. In alcuni casi, la danza drammatizza l'avventura mitica dell'antenato, mentre in altri essa ricrea una danza offerta all'antenato da un essere mitico con il quale venne in contatto» (Bill Holm, *Crooked Beak of Heaven*, Seattle 1972, p. 10).

Tra gli Irochesi, all'inizio di ogni riunione delle False Facce, il loro capo rievoca il confronto tra la Falsa Faccia originaria e il Grande Spirito, in ricordo del quale le False Facce indossano maschere con nasi curvi. Prima di entrare nella casa di un malato per soccorrerlo, le False Facce producono strani rumori. Questi suoni nasali sono considerati un'imitazione delle parole che la Falsa Faccia originaria disse durante un episodio della sua sfida al Grande Spirito (Frank G. Speck, *Midwinter Rites of the Cayuga Long House*, Philadelphia 1949, pp. 86s.).

Negli Stati Uniti sudoccidentali, le danze mascherate degli Zuni rappresentano vari episodi della loro mitologia. Nella cerimonia Shalako, per esempio, alcune danze consistono in una rappresentazione mimetica delle azioni dei *kachina* quando vogliono mandare pioggia agli Zuni.

Nell'America meridionale i rituali e il simbolismo hanno spesso un carattere elementare. Comunque, un'attenta analisi delle cerimonie rivela, nonostante tutto, che molti ricordano gli episodi principali della mitologia tribale. I Carajá, che vivono lungo il corso medio del fiume Araguaia, hanno maschere che raffigurano una coppia di pappagalli soprannaturali la cui trasformazione nel genere umano è narrata in un mito.

L'Aruanã, una danza eseguita nella stessa regione, porta il nome di un pesce che era la forma dei Carajá prima che diventassero esseri umani.

È importante notare che l'uso delle maschere può essere derivato più dalla volontà di recitare certi fatti che dal desiderio di rappresentare determinate figure. Le maschere, a volte, non raffigurano un personaggio particolare, ma solo fatti. Per esempio, tra i Mali-Baining della Penisola della Gazzella nella Nuova Inghilterra lo scopo più importante della festa dei Mandas è di rappresentare i fatti che si sono svolti nel mitico tempo primordiale. Mentre un coro di donne canta la storia della creazione, otto maschere rappresentano le sue varie fasi: la nascita del mare, l'apparizione della terra, della foresta primordiale, della flora, del vento, degli animali e degli uccelli, e, quando la scena è stata così preparata, l'apparizione della prima coppia umana e dei suoi figli. In questa festa alcune maschere raffigurano fatti più che personaggi: le maschere ngoa-remchi raffigurano vortici e perciò spiegano la nascita del mare, che turbina in tutte le direzioni; le maschere ngavoucha mostrano come la terra fu separata dalle acque; e così via (Carl Laufer, *Die Mandas-Maskenfeier der Mali-Baining*, in «Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig», 27, 1970).

I Dogon del Mali hanno una maschera chiamata *sirige*, un termine che può essere tradotto letteralmente come «casa a due piani». Questa maschera consiste in una faccia rettangolare sormontata da un montante scolpito molto alto che talvolta misura più di cinque metri. All'inizio, agli antropologi fu detto che il *sirige* era recente e profano, una semplice scultura ispirata dalla vista di una «casa a due piani», e che gli ampi movimenti tracciati dal suo montante servivano solo per permettere a chi lo indossava di mettere in risalto il potere della propria mascella e del proprio collo (Marcel Griaule, *Masques dogons*, Paris 1938, p. 587). In seguito, fu data loro un'idea più complessa della cosmologia dogon e un'altra interpretazione della maschera, con quattro varianti: 1) la prima rievoca l'opera del dio supremo (Amma); il piroettare di chi indossa la maschera, con il montante che deve essere mantenuto orizzontalmente, rievoca il roteare del dio Amma mentre creava il mondo; 2) la seconda variante rievoca le avventure di Ogo, una figura molto importante che è nota come la «volpe pallida»; 3-4) la terza e la quarta variante raffigurano aspetti della discesa e dell'impatto dell'arca che svolge un ruolo molto importante nella mitologia dei Dogon. Alla luce del secondo livello di interpretazione, consistente in queste quattro varianti, è chiaro che la maschera non rappresenta la casa a due piani, ma che sia la maschera sia la casa rievocano la stessa serie di eventi mitici.

Simili analisi possono essere fatte per altre maschere (Marcel Griaule e Germaine Dieterlen, *Le Renard pâle*, Paris 1965). Perciò, quando le maschere vengono mostrate nella piazza principale di un villaggio dogon, il ricco insieme di cose e di figure animali ed umane è una riproduzione del mondo, un catalogo della fauna sia viva sia estinta delle scogliere e delle pianure. Questa esibizione rievoca tutte le funzioni pubbliche, i commerci, le età; presenta una folla di stranieri amici o nemici; mima un'ampia varietà delle attività essenziali, tutte in un ordine preciso, almeno teoricamente. Essa è veramente un cosmo. Quando la maschera della società compare nella pubblica piazza, essa danza l'avanzare del mondo; essa danza il sistema del mondo.

Poiché dipende dal grado di conoscenza raggiunto

dagli spettatori e dai partecipanti, questa danza è compresa in modo differente. Ad un primo livello si pensa che le maschere rappresentino elementi del cosmo dogon, cioè che descrivano cosa sia questo mondo e come funzioni; qui le maschere vengono interpretate soprattutto sulla base del loro aspetto (casa a piani, lepre, straniero). Ad un altro livello, tuttavia, le stesse maschere possono anche riferirsi a eventi primordiali che spiegano come e perché il mondo è diventato così come i Dogon lo sperimentano adesso. I due livelli non si contraddicono l'un l'altro ma corrispondono a diversi punti di vista, a gradi differenti di sofisticazione nella comprensione della recita in maschera.

Questi significati diversi e complementari, così ben documentati tra i Dogon, un popolo la cui cosmologia e le cui maschere potrebbero essere studiate in dettaglio, semplicemente confermano quanto detto in precedenza, cioè, che le maschere non si limitano necessariamente a rappresentare una persona particolare ma possono essere usate anche per rappresentare un fatto o una qualità più o meno astratta o una caratteristica di un personaggio.

In alcuni casi, il sistema all'interno del quale un popolo vive può essere rappresentato non solo da un insieme di maschere ma da una maschera particolare che riassume l'intero sistema. Per esempio, tra gli Igbo settentrionali della Nigeria orientale la maschera *ijele* è un grande quadro di figure con ornamenti che pendono dall'orlo più basso per nascondere l'attore, che porta sulla testa l'intera struttura. Il tema del quadro che occupa la parte superiore dello *ijele* è la vita di una tipica comunità igbo (John S. Boston, *Some Northern Igbo Masquerades*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 90, 1960).

Presso il gruppo Bantsaya dei Teke occidentali la maschera del danzatore Kidumu è un vero compendio della cultura del gruppo (M.-C. Dupré, *A propos d'un masque des Téké de l'ouest (Congo-Brazzaville)*, in «Objets et Mondes», 8/4, 1968). La maschera è strettamente collegata agli avvenimenti fondatori della società e delle sue istituzioni, come anche ai suoi valori. Perciò è facile comprendere perché per molti popoli la maschera sia collegata alle forze conservatrici e svolga un ruolo importante nel controllo sociale, assumendo anche una funzione quasi di polizia.

Talora le maschere perdono il loro valore rituale alla fine delle cerimonie cui hanno preso parte. Questo diffuso fenomeno spesso sorprende gli osservatori. Per esempio Francis E. Williams, nel suo *Drama of Orokolo* (Oxford 1940, pp. 373-76), si chiese perché le maschere *hevehe* degli Elema della Nuova Guinea dovessero essere eliminate e distrutte alla fine del ciclo rituale, solo per essere ricreate nel ciclo successivo, mentre avrebbero potuto passare dall'uno all'altro senza subire mutamenti. Egli fu sconcertato nel vedere i risultati di anni di operosità e di arte consegnati così rapidamente alle fiamme. Questa sorpresa di fronte all'abbandono o alla distruzione delle maschere una volta che sono state usate rivela due idee preconcette. In primo luogo, il nostro interesse per la maschera come manufatto ci spinge a mettere in risalto il prodotto finito e a sottovalutare il valore rituale insito nella sua realizzazione. In aggiunta, noi tendiamo a considerare le cerimonie con maschere come rappresentazioni teatrali e a pensare che tutti i preparativi che le precedono trovino il loro significato nella rappresentazione stessa. Questa è una visione distorta di quei cicli rituali; spesso realizzare la maschera è di per sé un rituale, che riproduce le varie fasi della creazione della maschera originaria. Perciò è di vitale importanza che il ciclo seguente cominci di nuovo dall'inizio, cioè, con la creazione della maschera. Questo è probabilmente il motivo per cui le maschere possono essere distrutte o lasciate a marcire senza rimpianto alla fine del ciclo.

La maschera e chi l'indossa. La nozione di «mentalità primitiva» era prevalente tra gli studiosi all'inizio del XX secolo. Anche dopo che Lucien Lévy-Bruhl ha abbandonato la nozione del carattere prelogico di questa cosiddetta mentalità primitiva e ha rinunciato al suo concetto di partecipazione mistica, l'idea che l'uomo primitivo avesse una mentalità diversa ha continuato a persistere. Una delle caratteristiche principali di questa mentalità, o della «coscienza arcaica», sarebbe l'incapacità di fare realmente distinzioni tra l'essere e la sua apparenza, tra la cosa e la sua immagine, tra «le signifiant et le signifié». Influenzati da questa prospettiva, la maggior parte dei libri sulle maschere rituali ha diffuso la teoria secondo la quale chi indossa la maschera non rappresenta solo una data figura (antenato, eroe culturale, dio, ecc.), ma diventa realmente, *è* questa figura. Per questi autori, indossare una maschera era, perciò, simile a sottoporsi ad una trasformazione reale. Alcuni studiosi andarono anche oltre e affermarono che tale teoria forniva una spiegazione per il fenomeno della maschera stessa. Secondo loro, la maschera deriva dalla possibilità che essa dà all'uomo di liberare se stesso, di ripudiare la sua personalità attuale e di sottoporsi ad una metamorfosi.

Le condizioni della ricerca etnografica sul campo non sempre permettono loro di valutare a quale preciso livello di realtà sia collocata la presenza di un essere mitico in un dato rituale. Ma alla luce della nostra conoscenza attuale, la gamma in cui le varie ipotesi menzionate sopra si possono applicare è divenuta sempre più ristretta. Infatti, gli studi migliori mostrano che le culture che utilizzano maschere sono perfettamente capaci di distinguere tra la cosa e la sua immagine.

Per esempio, nel 1938, Marcel Griaule *(Masques dogons)* scrisse che i Dogon non si adattavano alla prevalente ipotesi relativa all'atteggiamento degli Africani verso le immagini da loro create. Lungi dall'essere ingannati dalle apparenze o dagli effetti materiali del rituale, essi erano certamente consapevoli della differenza tra la cosa rappresentata e la sua immagine. Avevano anche una parola *bibile*, o *belay*, per esprimere i termini della riproduzione, dell'immagine, della somiglianza e del doppio. Una fotografia è il *bibile* della persona che rappresenta. L'ombra di un essere vivente è considerata un *bibile* perché essa riproduce la sagoma, l'atteggiamento e i movimenti di quella persona. Un ballerino mascherato è chiamato *imina bibile,* apparenza o riproduzione della maschera. Scoperte simili sono state fatte tra numerosi altri popoli illetterati dell'Africa, dell'Oceania e delle Americhe.

Anche altri fattori sembrano ridurre la gamma della tesi della metamorfosi. Si nota, per esempio, il fatto che le maschere raramente sono associate alla possessione di chi le indossa, sebbene ciò sarebbe nella logica dell'ipotesi. Infine, gli iniziati in quelle comunità in cui le maschere si trovano costantemente mettono in evidenza il fatto che solo i non iniziati credono che essi siano realmente alla presenza di uno spirito o di un dio. È difficile accordare queste affermazioni con la tesi della metamorfosi. Fin dal primo sorgere esse hanno costretto coloro che proponevano tale tesi ad imbarcarsi in spiegazioni spesso complicate per accordarla con i dati etnografici.

Similmente, i tentativi di spiegare il fenomeno della maschera rituale con un desiderio, un bisogno, addirittura un istinto di chi la indossa, furono probabilmente influenzati da teorie adattate per spiegare la persistenza delle maschere di Carnevale nel mondo occidentale. In un esempio di ciò che Evans-Pritchard chiamò il tipo di supposizione «se io fossi un cavallo», il senso di liberazione sperimentato dall'occidentale che indossa la maschera è stato trasferito alle popolazioni cosiddette primitive. Senza negare che un tale sentimento possa esistere tra la popolazione illetterata, sono costretto ad ammettere che ciò non può essere usato come spiegazione generale del fenomeno della maschera rituale.

Indossare una maschera ricade sotto l'egida del servizio più che della liberazione. Questo servizio è spesso obbligatorio: la condanna, leggera o grave, attende coloro che tentano di schivarlo. Una persona particolare o un gruppo più o meno ampio di gente è costretta ad affrontare questo compito: uno o vari membri della famiglia del morto, tutti i membri di una confraternita, tutti i maschi circoncisi, e così via. Sebbene l'indossare una maschera possa portare onore e prestigio, ciò grava chi l'indossa di vari doveri, come il pagamento di una tassa in conchiglie o in natura per ottenere il diritto di indossare una maschera particolare, o vari mesi di preparazione durante i quali coloro che indossano le maschere imparano i passi di danza, provando intensivamente movimenti combinati, e possono dover memorizzare testi complicati talvolta in una lingua segreta.

Tra gli Asmat dell'Irian Jaya, per esempio, ci vogliono quattro o cinque mesi per preparare le maschere per il rituale chiamato Jipae. Durante tutto questo tempo, coloro che indossano le maschere devono mantenere i costruttori delle maschere. I parenti del morto per il quale è celebrato lo Jipae devono fornire, a turno, ogni giorno il cibo per coloro che indossano le maschere. Inoltre, coloro che indossano le maschere agiscono come sostituti del morto e adottano i figli del defunto (H.C. Van Renselaar e R.L. Mellema, *Asmat*, Amsterdam 1956).

La maschera e i morti. Una maschera è stata costantemente associata alla rappresentazione dei morti: la maschera del teschio. Alcuni esperti l'hanno considerata la forma più primitiva di maschera (per esempio, Hans Nevermann, *Die Religionen der Südsee und Australiens*, Stuttgart 1968). Quei teschi parziali o completi, indossati sulla cima della testa o davanti al volto, decorati, rimodellati o coperti di pelle tesa, hanno provocato una quantità di ipotesi. Leo Frobenius, etnologo ed esploratore tedesco (1873-1938), li considerò parte di una logica continuazione che cominciò con l'uso di un teschio completo e si sviluppò verso l'uso di una maschera teschio per concludersi con la maschera scolpita nel legno. Maschere teschio si trovano in tre regioni soprattutto. In Africa, maschere simili sono talvolta completamente ricoperte di pelle in un modo caratteristico della regione del fiume Cross, dove questa stessa tecnica è usata anche per coprire i supporti lignei delle maschere (per esempio, Keith Nicklin, *Nigerian Skin-Covered Masks*, in «African Arts», 7/3, 1974). In America centrale, gli Aztechi spesso unirono le tecniche per rimodellare e decorare i teschi (per esempio con turchesi). Comunque, sono le maschere della Melanesia che hanno dato origine all'ipotesi principale (Hans Damm, *Bermerkungen zu den Schädelmasken aus Neubritannien*, in «Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig», 26, 1969). In Melanesia il teschio è parzialmente o interamente rimodellato o plasmato con una specie di cera; poi viene dipinto e spesso ornato con capelli umani che sono stati incollati su di esso. Queste tecniche non sono tuttavia limitate alla confezione delle maschere. Esse sono usate anche per fare le effigi funerarie (per esempio il *rambaramp* dei Malekula) e le teste rimodellate che sono conservate in luoghi di culto e in santuari.

Le stesse tecniche sono usate anche per modellare te-

ste umane su supporti lignei. I primi osservatori di queste società prestarono poca attenzione alla funzione e al significato di queste maschere. A causa dei mutamenti radicali che queste tradizioni hanno subìto fino ad oggi, molte delle ipotesi fatte e delle domande sorte su di esse non possono mai essere controllate o risolte. Comunque un esame di alcune altre maschere della Melanesia raffiguranti personaggi storici defunti (in quanto opposte a quelle che raffigurano i morti come una categoria) ci aiuterà a definire il contesto generale in cui la maschera teschio può essere posta più probabilmente.

Nella cerimonia Jipae degli Asmat, per esempio, uomini mascherati rappresentano i morti pericolosi, soprattutto bambini, grandi guerrieri e le vittime dei cacciatori di teste. Cominciando all'imbrunire i mascherati danzano, imitando l'andatura dondolante del casuario. Al sorgere del sole i danzatori si muovono verso la casa degli uomini seguiti dalle donne. Improvvisamente, gli uomini del villaggio attaccano le maschere con bastoni, costringendole ad entrare nella casa degli uomini e ponendo così fine al rituale. Nella cerimonia Jipae, la maschera rappresenta una specifica persona defunta ma le sono attribuite anche varie caratteristiche solari. Questo rituale inizia al crepuscolo, quando, secondo gli Asmat, il sole si mette la maschera e scende nel regno dei morti. I danzatori imitano il casuario, che gli Asmat associano al sole. Alla fine, il rituale si conclude al sorgere del sole, cioè quando il sole lascia il regno dei morti e si toglie la maschera.

Per comprendere il significato di una cerimonia di questo tipo si deve tenere presente che per un grande numero di società, in Melanesia come anche in altre parti del mondo, non è la morte in sé e per sé ma il rituale che apre la via verso una nuova vita. Questo rituale adempie varie funzioni collegate insieme: impedisce allo spirito del morto di vagare tra i vivi; permette al defunto di godere della condizione dovuta al suo rango nell'aldilà; allontana il rischio che – disperato per il suo destino insoluto – il defunto possa agire contro i vivi per costringerli a celebrare il rituale appropriato. Questo rituale può segnare anche la fine del lutto, essere l'occasione della ridistribuzione della terra, o servire da cornice o da sfondo per le iniziazioni.

L'organizzazione di queste cerimonie è spesso costosa. In aggiunta al finanziamento della fabbricazione delle maschere e di altri oggetti rituali, la famiglia può dover provvedere alle persone che li fanno, fornendo cibo e bevande in abbondanza per tutti i partecipanti al rituale, talvolta facendo loro anche dei regali. Forse questi costi eccessivi spiegano perché in alcune società solo i defunti di un certo livello socio-economico hanno diritto a questo tipo di rituale. Questa distinzione, di tipo socio-economico, è stata spiegata anche come la traccia di un'antica tradizione in cui solo il capo o il re era onorato con questo tipo di rituale.

È soprattutto durante questo tipo di rituale che intervengono le maschere rappresentanti individui defunti. Comprensibilmente, è fuori questione per un individuo o un altro decidere, solo perché così gli piace, di organizzare una cerimonia in cui egli vorrebbe rappresentare una persona defunta scelta a caso. Chi indossa la maschera deve essere legato da precisi vincoli di parentela con il defunto (per esempio, tutti i mariti delle sorelle e delle figlie del defunto devono comportarsi a turno come se fossero lui) o deve appartenere a un clan o a un villaggio che, a causa della complessa rete di relazioni basate sullo scambio e la reciprocità, ha il diritto di rappresentare il defunto. Questo rinforza la nozione che indossare la maschera è un servizio più che una ricerca di liberazione o di metamorfosi.

Gli studiosi dell'inizio del XX secolo erano così preoccupati dell'idea per cui chi indossava la maschera adottasse una nuova personalità che tralasciarono uno degli scopi principali della maschera – che può essere stato quello di identificare il defunto col suo modello paradigmatico (il primo essere umano morto, un eroe culturale, ecc.), e non solo quello di associare chi indossa la maschera con lo spirito del morto. Questo è, tuttavia, uno degli elementi importanti di rituali come il Melanggan della Nuova Irlanda, il Ne-leng dei Malekula, l'Horiomu dei Kiwai, lo Jipae degli Asmat, il Mbii-kawane dei Mimika (Nuova Guinea) e così via (Henry Pernet, *Le mort et son modèle*, in «Numen», 29, 1982).

Questa identificazione può prendere varie forme che cadono tra due poli estremi. In alcuni casi non si fa nulla per causare l'apparizione della figura mascherata, come essa è definita dalla tradizione, più vicina a quella del defunto. In questi casi, è soprattutto l'atteggiamento dei parenti che esprime questa identificazione; essi si comportano verso la figura mascherata come farebbero verso il defunto che stanno piangendo. La cerimonia chiamata Mbii-kawane è vicina a questo tipo (J. Pouwer, *A Masquerade in Mimika*, in «Antiquity and Survival», 5, 1956). In altri casi viene fatto un considerevole sforzo perché la persona mascherata assomigli il più possibile al defunto. In questo caso l'identificazione con la figura paradigmatica è fatta mediante il testo, che è cantato o recitato, mediante i passi di danza e così via. Questo sembra essere il caso dell'Horiomu dei Kiwai. Durante la sepoltura del defunto, la sua altezza è misurata con un bastone, e mediante il rituale egli è impersonato da un uomo della stessa altezza che indossa i suoi ornamenti. Poi questi ornamenti vengono distribuiti per essere esaminati dalle donne, ed essi non sono mai indossati da altri danzatori eccetto che dal supposto proprietario (Gunnar Landtman, *The Kiwai Pa-*

puans of British New Guinea, London 1927, p. 335).

Le annotazioni precedenti riguardano anche in parte le maschere funerarie. Fin dal secolo scorso, il termine *maschera funeraria* è stato usato per classificare vari tipi di maschere che furono trovati su resti mortali, su mummie, su urne funerarie o tra gli arredi funerari trovati in alcune tombe. Alcune di queste maschere sono realistiche, sembrano dei ritratti e sono state modellate per l'occasione direttamente sul volto della persona morta. Altre, talvolta chiamate «idealizzate», rivelano tratti che ovviamente non appartenevano al defunto. Tra queste due categorie si trovano delle varianti, cioè dei ritratti idealizzati o stilizzati. Altre, infine, non hanno una vera faccia. In alcuni casi la maschera poteva essere stata indossata da qualcuno durante un rituale di sepoltura, mentre in altri casi non ci sono testimonianze per sostenere una tale interpretazione.

Le tradizioni che mostrano maschere funerarie sono estremamente diffuse sia storicamente sia geograficamente; tuttavia, alcuni autori non disperano di trovare la loro origine comune e di rintracciare la loro storia nell'antico Egitto, a Micene, in Etruria, nell'antica Roma, nella Cina antica, in Siberia, nel Tibet, nell'America precolombiana, nell'America del XVIII e del XIX secolo e così via.

La categoria della maschera funeraria, perciò, non corrisponde a una classe ben definita di maschere; in modo non sorprendente, questo ha portato ad un'ampia gamma di interpretazioni. Comunque, tenendo conto delle ampie variazioni che si possono trovare tra una tradizione e l'altra, le maschere funerarie sembrano agire su due princìpi basilari. Il primo principio è impedire agli spiriti dei morti di vagare tra i vivi (offrendo loro un nuovo aiuto, spingendoli o costringendoli ad abbandonare i vivi e così via). Il secondo principio è assicurare che il defunto raggiunga felicemente il luogo di riposo che deve essere suo nell'aldilà.

L'identificazione con un modello paradigmatico nel raggiungimento di questo scopo non dovrebbe essere trascurata. Questa identificazione può essere espressa nelle caratteristiche delle maschere, o nel fatto reale d'indossare una maschera, o mediante altri elementi del rituale funerario. Tra gli Egizi, per esempio, Osiride era rappresentato come un re mummificato. La mummificazione del defunto unita all'uso di una bara a forma di mummia, perciò, rinforza l'identificazione del defunto con Osiride.

Maschere, donne e società segrete. Alla fine del XIX secolo, un'intera scuola di pensiero sviluppò il concetto di una stretta connessione tra l'istituzione delle maschere e le cosiddette società matriarcali. Come viene definito dal giurista e classicista svizzero J.J. Bachofen (1815-1887), il concetto di matriarcato comprende un sistema legale e politico in cui il potere apparteneva alle donne in società con discendenza matrilineare. Frobenius andò oltre e modificò leggermente questa nozione e pose le basi per la *Kulturkreiselehre* («teoria dei cicli culturali») che sarebbe stata sviluppata e divulgata dai suoi seguaci. [Vedi *KULTURKREISELEHRE*, vol. 5].

Secondo i sostenitori di questa teoria, la divisione della macrounità sociale in due metà era collegata alla discendenza matrilineare e alla pratica dell'agricoltura. Questa organizzazione dualistica era accompagnata da società segrete maschili i cui membri indossavano maschere per incarnare e onorare il defunto. Secondo i presupposti evoluzionisti, al «matriarcato» fu assegnato un posto nella storia della civiltà. Si credette che in un certo periodo le donne ebbero un ruolo guida nella società e che, come tentativo di sfuggire al loro dominio, gli uomini crearono le società segrete. Le loro maschere erano perciò i mezzi aggressivi con cui riguadagnavano il potere sulle donne. Questo legame quasi organico tra società segrete e maschere può essere espresso secondo il seguente schema teorico: a) lo scopo delle società segrete è terrorizzare i non iniziati, in particolare le donne; b) questo scopo è raggiunto mediante l'uso di maschere che rappresentano spiriti; c) a causa delle maschere per rappresentare spiriti chi le indossa non deve essere riconoscibile; d) da ciò ne consegue che in origine la maschera deve aver nascosto tutto il corpo di chi l'indossava (Felix Speiser, *Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln*, Berlin 1923).

Questa teoria, che offriva uno schema logico e unico per un assortimento di fatti sconcertanti, era estremamente popolare. Comunque, lungo la strada presa dall'antropologia fin dagli anni '30 tutti i suoi elementi sono stati gradualmente discussi. Per esempio, è stato impossibile trovare, nella storia o tra i popoli studiati dall'etnologia, una sola società vivente nel matriarcato come definito da Bachofen. Si dimostrò che il concetto di matriarcato era nato dalla confusione tra il sistema del potere da un lato e la discendenza matrilineare dall'altro. Quanto alla posizione data al concetto di matriarcato nella storia della civiltà, si scoprì che era stato un risultato puramente arbitrario della mentalità evoluzionista.

Per quanto riguarda le società segrete, l'apparente semplicità di questa spiegazione nacque dal fatto che all'inizio di questo secolo gli studiosi raggrupparono un numero significativo di istituzioni molto diverse sotto il termine di *società segreta*. Molte di loro erano segrete solo di nome, come le confraternite di uomini, le organizzazioni per gruppi di età, le società iniziatiche, le società basate sul rango sociale e le società cultuali più o meno ristrette. Inoltre, studi posteriori mostrarono che

le maschere potrebbero esistere molto bene indipendentemente dalle società segrete, e che molte società segrete non avevano maschere, mentre altre avevano adottato solo recentemente la maschera, che era ben nota in altri contesti. Il concetto di un legame primitivo e originario tra maschere e società segrete, perciò, non può più essere assunto acriticamente; nello stesso modo, gli studiosi non possono più indiscriminatamente raccogliere sotto l'etichetta «società segrete» tutte le istituzioni etereogenee che i primi autori erano soliti amalgamare.

La teoria sosteneva che le maschere erano destinate a terrorizzare le donne. Questo era possibile solo se chi le indossava era in grado di ingannare le donne facendo loro credere di essere in presenza di spiriti più che di uomini in maschera, il che a sua volta presupponeva l'uso di un costume che nascondesse completamente chi indossava la maschera. Secondo quest'ipotesi, le maschere che non erano accompagnate da un costume completo avevano, perciò, perso il loro carattere originario ed erano ritenute più recenti. Comunque, anche questo aspetto della teoria crolla ad un esame più approfondito. I resoconti etnografici meglio documentati dall'Africa, dalla Melanesia e dalle Americhe mostrano che le donne sono consapevoli della vera natura delle maschere: esse non si lasciano ingannare un rituale il cui scopo sarebbe quello di ingannarle. Tuttavia esse mostrano emozioni, talvolta violente, durante l'esibizione di certe maschere. Se non sono spaventate dalle apparenze, allora come si possono spiegare tali sentimenti?

In molti casi sembra si tratti di una «espressione coatta di sentimenti». Per esempio, quando le donne esprimono paura di fronte alle maschere, o quando riconoscono in esse i defunti delle proprie famiglie e li implorano con pianti e lacrime, si è costretti a chiedersi se un tale sfoggio di emozioni non sia una parte essenziale e obbligatoria del rituale stesso. Non c'è dubbio che le donne siano spaventate in molte società. Ma sono spaventate dalle conseguenze che seguirebbero se esse non si comportassero come richiede la tradizione o se aprissero una breccia nelle proibizioni che circondano le maschere. A seconda della situazione e delle società, verrebbe imposta una ammenda, si dovrebbe fare un sacrificio, la donna si ammalerebbe, diverrebbe sterile o addirittura morirebbe, gli uomini potrebbero ucciderla, chi indossa la maschera morirebbe, l'intera comunità scomparirebbe e così via. Ciò non significa che le donne agiscano soltanto per paura e che le loro emozioni (per esempio, il loro dolore) non siano autentiche. Ma la loro sincerità si indirizza verso il significato culturale della maschera e verso il rituale e può essere compresa solo se accettiamo l'idea che tutti coloro che partecipano al rituale lo fanno al livello del suo significato nella loro tradizione e che essi sono consapevoli dei mezzi impiegati per la rappresentazione. Gli studi attuali ci portano a considerare che il profondo significato di un rituale con maschere può essere percepito solo se si ammette che tutti i comportamenti osservati sono significativi, quelli delle donne e quelli degli uomini, essendo entrambi gli apporti necessari al rituale e suoi costituenti (Henry Pernet, *Masks and Women. Toward a Reappraisal*, in «History of Religions», 22, 1982).

Il rifiutare l'elegante ipotesi dei «cicli culturali» non risolve tutti i problemi, tuttavia, dato che restano una quantità di fatti sui quali essa era basata. Il fatto che le donne sono, come regola generale, escluse dall'indos-sare le maschere, non può essere negato. Anche se si prendono in considerazione le numerose eccezioni a questa regola (eccezioni che in passato furono considerate tracce di uno stadio matriarcale), un semplice studio statistico sarebbe sufficiente per mostrare che nella maggior parte dei casi le maschere sono indossate dagli uomini. Perciò, se il rituale con maschere deve essere visto nel contesto di un simbolismo condiviso da uomini e donne, la dialettica tra i due sessi rivelata dal rituale non deve essere trascurata. Essa ci riporta indietro alla sacralità peculiare di ogni sesso e all'atteggiamento ambivalente degli uomini verso il potere delle donne: in particolare per ciò che riguarda la capacità delle donne di generare e di autoregolare la propria impurità mediante i propri cicli mestruali. (Il simbolismo del ciclo mestruale è di considerevole importanza per le maschere dogon e yoruba, per esempio). Se questa dialettica maschile/femminile non può essere ridotta semplicemente all'opposizione «ingannatore-dominatore/ingannato-dominato», essa tuttavia continua a esistere (cfr., per esempio, Annette Leleur, *Sexes or Chaos?*, in «Folk», 21/22, 1979-1980), come accade nei numerosi miti che narrano che le maschere furono scoperte o possedute per la prima volta dalle donne e che a quell'epoca le donne governavano la società. Questi racconti non sono più considerati reminiscenze storiche. Essi sono invece interpretati da una prospettiva sincronica, cioè, in quanto aventi significato nel loro attuale contesto: la società contemporanea in cui si trovano. A seconda del caso, essi delimitano il dominio peculiare di ogni sesso, giustificano la gerarchia dei sessi, legittimano l'esclusione delle donne spiegandone l'origine, cioè, di solito ricordando che le donne stesse sono responsabili di questo trasferimento agli uomini: per stupidità o ignoranza, esse non seppero cosa fare della loro scoperta e la dovettero volgere verso gli uomini; esse tiranneggiavano gli uomini che furono costretti a reagire; un nemico attaccò e le donne, incapaci di fare la guerra, dovettero abbandonare il potere agli uomini; lo spirito dell'oggetto rituale rifiutò di entrare in contatto con le donne una volta che le vide mestruate;

o, semplicemente, le donne dei primi tempi, di loro spontanea volontà, diedero l'oggetto agli uomini.

Nonostante ciò, resta il problema della presenza in Africa, in Melanesia e nelle Americhe di tradizioni simili che comprendono la maschera rituale; il mito della sua scoperta da parte di una donna e della sua successiva perdita a favore degli uomini; il *bull-roarer* come voce degli spiriti delle maschere; la sterilità o la morte come conseguenza di qualsiasi contatto tra una donna e una maschera; e vari altri elementi più o meno chiaramente attestati. Molte ipotesi e teorie possono essere fatte e sono state fatte per spiegare questa realtà. Ciò che è certo è che, qualunque sia l'approccio e qualunque riserbo si possa avere per ricerche che coprono un campo così vasto, solo uno studio comparativo delle tre principali regioni in cui sono usate le maschere ci porterà più vicino ad una comprensione di questo problema. Ciò non è ancora possibile e dovrà essere condotto sulla base dei nuovi ritrovamenti archeologici, storici e antropologici disponibili in queste aree.

[Vedi anche *ICONOGRAFIA DELL'AFRICA TRADIZIONALE*; e *ANTENATO MITICO* e *EROE CULTURALE*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia sulle maschere è troppo vasta per darla qui al completo. Il mio *'Primitive' Ritual Masks in the History of Religions. A Metodological Assessment* (tesi di dottorato, University of Chicago 1979) elenca più di milleduecento riferimenti bibliografici, compresi libri sulle maschere in generale e sulle maschere di regioni o società particolari, opuscoli e cataloghi di mostre, vari articoli pubblicati su riviste specializzate (antropologia, storia dell'arte, storia delle religioni, ecc.) e capitoli di numerose ricerche etnografiche.

C'è un urgente bisogno di rivedere il soggetto dal punto di vista della storia delle religioni e sulla base dei dati che sono attualmente raccolti da storici, antropologi e studiosi del folclore, dato che la ricerca contemporanea ha messo in discussione molte delle tesi che sono alla base della letteratura critica disponibile. Il seguente elenco si riferisce semplicemente a una quantità di possibili punti di partenza per chiunque sia interessato allo studio delle maschere. I libri citati presentano una varietà di posizioni teoriche e devono essere letti con la dovuta grande cautela, tenendo a mente i vari punti sviluppati in questo articolo.

Marie-Louise Bastin, *Introduction aux arts d'Afrique noire*, Arnouville 1984.

J.-L. Bédouin, *Les masques*, Paris 1967.

A. Bühler, *Kunst der Südsee / Art of Oceania*, Zürich 1969.

H.-M. Cole (cur.), *I Am Not Myself. The Art of African Masquerade*, Los Angeles 1985.

N.R. Crumrine, N. Ross e Marjorie Halpin (curr.), *The Power of Symbols. Masks and Masquerade in the Americas*, Vancouver 1983.

Ingelore Ebeling, *Masken und Maskierung. Kult, Kunst und Kosmetik; Von den Naturvölkem bis zur Gegenwart*, Köln 1984.

J. Guiart, *The Arts of the South Pacific*, New York 1963.

G. Hartmann, *Masken südamerikanischer Naturvölker*, Berlin 1967.

L. Holy e Dominique Darbois, *Masks and Figures from Eastern and Southern Africa*, London 1967.

M. Huet, *Danses d'Afrique*, Paris 1978.

C. Lévi-Strauss, *La Voie des masques*, Paris 1979 (trad. it. *La via delle maschere*, Torino 1985).

A. Lommel, *Masken. Gesichter der Menschheit*, Zürich 1970.

F. Lupu (cur.), *Océanie. Le masque au long cours*, Rennes 1983.

E. Malin, *A World of Faces. Masks of the Northwest Coast Indians*, Portland/Oreg. 1978.

Zena Pearlstone Mathews, *The Relation of Seneca False Face Masks to Seneca and Ontario Archeology*, New York 1978.

S.-M. Mead (cur.), *Exploring the Visual Art of Oceania. Australia, Melanesia, Micronesia, and Polynesia*, Honolulu 1979.

E. Palavecino, *La máscara y la cultura*, Buenos Aires 1954.

H. Pernet, *Mirages du masque*, Genève 1988.

Dorothy Jean Ray, *Eskimo Masks. Art and Ceremony*, Vancouver 1975.

L. Segy, *Masks of Black Africa*, New York 1976.

H. Tischner, *Südseemasken in der geistigen Kultur der Melanesier*, Hamburg 1976.

Dorothy K. Washburn (cur.), *Hopi Kachina. Spirit of Life*, Seattle 1980.

J.H. Wherry, *Indian Masks and Myths of the West*, New York 1974.

[Aggiornamenti bibliografici:

R. Andree, *Die Masken in der Völkerkunde*, in «Archiv für Anthropologie», 16 (1886), pp. 477-506.

Marie-Louise Bastin, *Introduction aux arts d'Afrique noire*, Arnouville-lès-Gonesse 1984.

D.P. Biebuyck, *Lega. Ethics and Beauty in the Heart of Africa*, Bruxelles 2002.

J.S. Boston, *Some Northern Ibo Masquerades*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 90 (1960), pp. 54-65.

Marie-Claude Dupré, *A propos d'un masque des Téké de l'ouest (Congo-Brazzaville)*, in «Objets et Mondes», 8, 4 (1968), pp. 295-310.

D. Eban, E. Cohen e Brenda Danet (curr.), *Art as a Means of Communication in Pre-Literate Societies*, Jerusalem 1990.

J. Emigh, *Masked Performance. The Play of Self and Other in Ritual and Theatre*, Philadelphia 1996.

E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971).

M. Griaule, *Masques Dogons*, Paris 1938.

H. Inhaber, *Masks from Antiquity to the Modern Era. An Annotated Bibliography*, Lanham/Md. 1997, in cui l'autore passa in rassegna 1.200 tra libri, articoli, dissertazioni, video e altro materiale che discute principalmente la tematica delle maschere. Le voci sono schedate secondo criteri in primo luogo geografici, ma anche storici, di arte drammatica, filosofici e psicologici. Un indice completa questa utilissima bibliografia.

S.L. Kasfir e Pamela R. Franco (curr.), *Women's Masquerades in*

Africa and the Diaspora, in «African Arts», 31, 2 (1998), Numero speciale.
C. Laufer, *Die Mandas-Maskenfeier der Mali-Baining*, in «Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig», 27 (1970), 160-84.
B. Lawal, *The Gèlèdé Spectacle. Art, Gender and Social Harmony in an African Culture*, Seattle 1996.
J. Mack (cur.), *Masks and the Art of Expression*, New York 1994.
K. Meuli, *Maske, Maskereien*, in *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, V, Berlin 1933, pp. 1744-852, rist. in K. Meuli, *Gesammelte Schriften*, Basel 1975, pp. 69-162.
K. Nicklin, *Nigerian Skin-Covered Masks*, in «African Arts», 7, 3 (1974), pp. 8-15, 67-68 e 92.
J.W. Nunley e Cara McCarty, *Masks. Faces of Cuture*, New York 1999.
Ruth B. Phillips, *Representing Woman. Sande Masquerades of the Mende of Sierra Leone*, Los Angeles 1995.
J. Pouwer, *A Masquerade in Mimika*, in «Antiquity and Survival», 5 (1956), pp. 373-86.
D.B. Reed, *Dan Ge Performance. Masks and Music in Contemporary Côte d'Ivoire*, Bloomington/Ind. 2003.
W.C. Siegmann, *Spirit Manifestation and the Poro Society*, in «Ethnologische Zeitschrift Zürich», 1 (1980), pp. 89-95.
Z.S. Strother, *Inventing Masks. Agency and History in the Art of the Central Pende*, Chicago 1998].

HENRY PERNET

MAWU-LISA è una divinità composita, che si ritrova presso diverse popolazioni costiere dell'Africa occidentale, tra cui i Fon e quasi tutti gli Ewe. Talora Mawu e Lisa vengono considerate due divinità distinte, ma spesso sono presentate insieme, a formare una coppia complementare, costituita da una femmina e da un maschio. La questione è piuttosto complicata perché gli Ewe, per esempio, usano il termine *mawu* sia per riferirsi in generale alla divinità, sia per indicarne una in particolare.

Quando compare come divinità specifica, Mawu svolge il ruolo di creatrice, ma raramente possiede santuari, sacerdoti o riti ad essa dedicati. I Fon la concepiscono come una divinità femminile associata alla luna: in questa manifestazione viene spesso presentata in coppia con Lisa. Presso i Fon, il culto di Mawu-Lisa ha il suo centro ad Abomey, la capitale dell'antico Regno del Dahomey. Mawu è una figura femminile più anziana, mentre Lisa è il suo più giovane consorte. Attraverso questa coppia vengono espresse molte altre polarità complementari: Mawu, per esempio, è associata alla luna (la notte) ed è fredda (gentile e indulgente), mentre Lisa è associato al sole (il giorno) ed è caldo (fiero e intransigente); a volte persino le loro azioni sono complementari. Secondo una tradizione mitica, Mawu creò la terra e poi si ritirò nei cieli; quando vide che le cose non andavano bene per gli uomini, mandò Lisa a fabbricare gli attrezzi e a eliminare le foreste, cosicché gli uomini potessero coltivare la terra e vivere una vita civile.

Il nome *Lisa* sembra derivi dai vicini dei Fon, gli Yoruba, che usavano la parola *orișa* per riferirsi a divinità minori. Lisa sarebbe analogo all'*orișa* Ọbatala degli Yoruba e viene di volta in volta descritto come fratello gemello, marito oppure figlio di Mawu. Queste coppie complementari sono piuttosto frequenti in Africa occidentale: soluzioni simili sono quelle proposte da Nana-Buku nel Benin centrale e nel Togo, da Dada-Sogbo degli Ewe e da Eșu-Legba degli Yoruba. La loro unione non è necessariamente di tipo sessuale, ma si collega semplicemente a una certa tensione unitaria insita nella dualità, variamente espressa e definita.

Mawu crea anche le anime degli uomini e governa i loro destini: l'anima è detta *mawuse* («Mawu all'interno di una persona»). All'inizio plasmava gli uomini con l'argilla, ma ben presto cominciò a ricavarli da corpi già usati (per questo vi possono essere somiglianze tra le persone). Mawu regola anche la legge morale e dispensa ricompense e punizioni dopo la morte.

I sacerdoti della dea sono vestiti di bianco e ad Abomey si può trovare una delle sue rare raffigurazioni: la statua, dipinta di rosso, ha un seno prosperoso e regge una luna crescente. Il culto di Mawu non è circoscritto all'Africa occidentale, perché ci sono esempi perfino nelle Americhe: nelle case yoruba a São Luiz, in Brasile, si dice che esista un *encantado* (spirito) di Mawu. In questo caso, come in Africa occidentale, Mawu rappresenta un concetto generale di divinità.

BIBLIOGRAFIA

M.J. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, I-II, New York 1938. Un'eccellente descrizione di uno dei più grandi etnografi dell'Africa.
R.D. Pelton, *The Trickster in West Africa*, Berkeley 1980. Contiene una interessante presentazione del culto di Mawu-Lisa e della figura di Legba, il trickster dei Fon.

JAMES S. THAYER

MBONA (a volte anche scritto M'Bona o M'bona) è il nome della divinità protettrice di un famoso luogo sacro situato vicino alla città di Nsanje, nella Repubblica del Malawi (Africa sudorientale). Anche se di norma viene indicato come dio della pioggia, Mbona viene altresì invocato in occasione di invasioni di cavallette, di alluvioni, di epidemie e di ogni genere di gravi minacce alle capacità produttive e riproduttive della terra e della sua popolazione.

Quello rivolto a Mbona è un culto legato al territorio, i cui aderenti formano un gruppo caratterizzato dall'occupazione di un territorio comune, cosicché la partecipazione ad esso, in ultima istanza, è una conseguenza della residenza e non della parentela o dell'appartenenza etnica. Il culto è controllato dai capi locali o da loro subordinati agli ordini di un sommo sacerdote o di un capo con funzioni amministrative. Oltre a questi c'è anche un *medium* che pretende di essere in contatto con gli spiriti: un uomo o una donna che all'occasione afferma di essere posseduto da Mbona e che, durante la possessione, si pronuncia su diverse questioni politiche urgenti. In passato il culto prevedeva anche una moglie spirituale, una donna consacrata per tutta la vita al servizio di Mbona, che doveva ricevere in sogno rivelazioni dalla divinità ed era regolarmente consultata dai capi e da altre persone importanti. Oggi non esiste più una moglie spirituale permanente, ma durante le cerimonie una donna del luogo assume temporaneamente il suo posto. Anche se i più antichi documenti scritti sul culto di Mbona risalgono soltanto alla metà del XIX secolo, esso è certamente molto più antico, risalendo addirittura a prima della penetrazione portoghese all'interno dell'Africa sudorientale, nella prima metà del XVI secolo.

Secondo la tradizione orale Mbona era un famoso uomo della pioggia, il quale, a causa della sua grande popolarità, entrò in conflitto con le autorità politiche e religiose del momento, che alla fine lo fecero uccidere. A seguito della sua morte, a quanto pare, la popolazione eresse un santuario in suo nome, dando origine così al culto. Assai numerose e diverse sono le versioni che narrano la vita e la morte di Mbona, ma tutte seguono una struttura comune e possono essere ridotte a tre correnti o gruppi: il primo gruppo colloca gli eventi in una cornice del tutto priva di organizzazione statale; il secondo gruppo in un quadro caratterizzato da uno Stato in via di formazione; il terzo gruppo, infine, prevede ormai un regno altamente centralizzato. Più forte è lo Stato, più Mbona viene dipinto come un personaggio marginale: una progressiva riduzione del suo ruolo sembra accompagnare la crescente soggezione della comunità nei confronti dell'aristocrazia che sta emergendo nella formazione di uno Stato.

Come abbiamo già detto, sul culto di Mbona non possediamo alcun documento scritto anteriore alla metà del XIX secolo. Qualche nome e qualche evento tra quelli nominati nelle leggende che riguardano Mbona si ritrovano, tuttavia, in documenti portoghesi dei secoli XVI e XVII. Da una comparazione tra le leggende tradizionali e questi testi storici si riesce a dedurre, tra l'altro, che il culto subì notevoli cambiamenti di tipo organizzativo e teologico intorno al 1600 e che, probabilmente sotto l'influenza dei missionari portoghesi, a Mbona furono attribuiti alcuni tratti di Cristo. Dopo questa trasformazione radicale il culto raggiunse la sua più ampia diffusione geografica e divenne una delle più importanti organizzazioni religiose a settentrione del fiume Zambesi. Lungo tutto il XX secolo, in ogni caso, la sua importanza diminuì sensibilmente, al punto che nel 1985 aveva ormai poco più che un'importanza locale.

BIBLIOGRAFIA

I vari aspetti del culto di Mbona sono analizzati da J.M. Schoffeleers, *The History and Political Role of the M'Bona Cult among the Mang'anja*, in T.O. Ranger e I.N. Kimambo (curr.), *The Historical Study of African Religion*, Berkeley 1972; *The Interaction of the M'Bona Cult and Christianity, 1859-1963*, in T.O. Ranger e J. Weller (curr.), *Themes in the Christian History of Central Africa*, Berkeley 1975; *Cult Idioms and the Dialectics of a Region*, in R.P. Werbner (cur.), *Regional Cults*, New York 1977; *The Chisumphi and Mbona Cults in Malawi. A Comparative History*, in J.M. Schoffeleers (cur.), *Guardians of the Land*, Gwelo 1978; *Oral History and the Retrieval of the Distant Past. On the Use of Legendary Chronicles as Sources of Historical Information*, in W. van Binsbergen e J.M. Schoffeleers (curr.), *Theoretical Explorations in African Religion*, London 1984.

[Aggiornamenti bibliografici:

J.M. Schoffeleers, *River of Blood. The Genesis of a Martyr Cult in Southern Malawi c.* A.D. *1600*, Madison/Wis. 1992.

J.M. Schoffeleers, *Religion and the Dramatisation of Life. Spirit Beliefs and Rituals in Southern and Central Malawi*, Blantyre 1997].

J. MATTHEW SCHOFFELEERS

MUḤAMMAD AḤMAD (1260-1302 eg. / 1844-1885 d.C.), predicatore e mistico sudanese che sosteneva di essere il Mahdi dell'Islam. Muḥammad Aḥmad ibn 'Abd Allāh nacque sull'isola di Labab, sul Nilo, nella provincia di Dongola, da una famiglia nubiana che affermava di discendere dal Profeta, e crebbe a Karari, appena a nord di Omdurman. Ricevette l'istruzione tradizionale islamica e all'età di diciassette anni divenne allievo di Muḥammad Šarīf Nūr al-Dā'im, uno sceicco dell'ordine ṣūfī della Sammānīya. Per sette anni assorbì la saggezza mistica dal suo maestro, fino a quando costui lo autorizzò a insegnare le dottrine dell'ordine e a iniziare altri allievi.

Nel 1870 si stabilì sull'isola di Aba, sul Nilo Bianco, appena a nord di Kosti, insieme ai suoi tre fratelli, che erano impegnati nell'impresa familiare di costruzione di barche. La sua crescente fama di maestro ṣūfī e di asceta cominciò a procurargli un considerevole seguito tra le popolazioni locali. Anche il suo maestro Muḥammad Šarīf si stabilì nelle vicinanze nel 1288 eg. / 1872

d.C., ma poco tempo dopo i due litigarono, forse a causa della gelosia del più anziano per il successo del discepolo. Muḥammad Šarīf annunciò allora l'espulsione dall'ordine della Sammānīya di Muḥammad Aḥmad. Quest'ultimo dichiarò la sua alleanza con uno sceicco rivale e denunciò il suo antico maestro come uomo che si prendeva gioco della *šarī'a*.

Nel 1878, alla morte del suo nuovo *šayḫ*, al-Qurašī wad al-Zayn, Muḥammad Aḥmad fu immediatamente riconosciuto come suo successore. Poco tempo dopo ricevette la visita di quello che sarebbe diventato il suo successore politico, il califfo 'Abd Allāh ('Abdullāhi) ibn Muḥammad Ādam. L'attaccamento di 'Abd Allāh verso Muḥammad Aḥmad, tuttavia, andava oltre quello di un semplice discepolo ṣūfī per il proprio maestro. Egli lo riconosceva come il Mahdi atteso, il rigeneratore finale dell'Islam che, si credeva, sarebbe apparso poco prima della fine dei tempi per inaugurare un periodo di giustizia ed equità e riunire l'intero mondo nel nome dell'Islam.

Fino a questo punto non c'è alcun segno che Muḥammad Aḥmad considerasse la possibilità di essere davvero il Mahdi, anche se doveva essere consapevole della credenza, diffusa nel Sudan e nell'Africa occidentale, secondo la quale il Mahdi sarebbe comparso nel XIII secolo dell'egira (1785-1882 d.C.). Egli ancora esitava quando, in seguito a una serie di visioni, nel 1881 si convinse che Dio lo aveva designato come Mahdi. Per tre mesi tenne segreto il proprio mandato, rivelandolo inizialmente soltanto a pochi discepoli fidati; poi, durante una visita ad al-Ubayyiḍ (El Obeid), nel Kordofan, lo annunciò ad alcuni sapienti religiosi e infine alla gente comune. Finalmente, il 29 giugno 1881 sull'isola di Aba, si manifestò pubblicamente (facendo *ẓuhūr*) come il Mahdi atteso e invitò i suoi seguaci a raccogliersi intorno a lui.

Gli eventi si succedettero rapidamente. In linea con la pratica del Profeta di radunare i suoi seguaci e di distinguere tra essi i veri credenti, egli intraprese una «migrazione» (*hiğra*) dall'isola di Aba a Ğabal Qadīr, nei monti Nuba del Kordofan meridionale, nominando «aiutanti» (*al-anṣār*) coloro che si erano radunati attorno a lui, sul modello degli alleati del Profeta a Medina. Mentre era accampato a Ğabal Qadīr, i suoi sostenitori riportarono due brillanti vittorie contro le forze inviate dal governo turco-egiziano del Sudan, guadagnando per il Mahdi un enorme prestigio, una considerevole quantità di armi e un grande bottino di guerra. Il Mahdi rivolse allora la sua attenzione al Kordofan centrale, dove era stato calorosamente accolto prima della sua pubblica manifestazione e dove c'era già un gruppo di credenti nella sua missione. Un primo attacco delle forze mahdiste ad al-Ubayyiḍ, nel settembre del 1882, fu respinto dalle truppe governative con gravi perdite, ma il successivo assedio portò alla caduta della città al principio del 1883.

Le implicazioni universalistiche della missione del Mahdi erano a questo punto evidenti. Una visione gli assicurò che alla fine egli sarebbe stato in grado di pregare al Cairo, a Mecca, a Gerusalemme e a Kufa. Il primo passo fu colpire il cuore dell'amministrazione turco-egiziana, la città di Khartoum, che fu occupata nel gennaio del 1885 con grande spargimento di sangue.

Dopo questo trionfo il Mahdi stabilì il suo quartier generale nella vicina Omdurman, ma era destinato a sopravvivere ancora soltanto sei mesi: morì, a quanto pare, di tifo. Lo Stato islamico che stava costruendo sopravvisse, comunque, ancora per quattordici anni, fino alla «riconquista» da parte delle forze anglo-egiziane, che nel 1899 massacrarono il califfo 'Abd Allāh.

La missione del Mahdi, in ogni caso, non era quella di creare una struttura politica duratura. La sua rivendicazione di essere il Mahdi implicava che la fine dei tempi era alle porte: egli, infatti, esortava continuamente i suoi seguaci a rifiutare il mondo e i suoi inganni e a prepararsi per la vita futura. Capo per nomina divina, rivendicava uno statuto di poco inferiore a quello di un profeta. Predicava una rigida osservanza del Corano e della *sunna*, ma non seguiva le interpretazioni delle *maḏhab*, le scuole giuridiche islamiche, poiché emanò numerose decisioni autoritarie di carattere religioso, sociale ed economico attraverso una serie di proclami scritti (*manšūrāt*) e orali, pronunciati in occasione di assemblee pubbliche (*mağālis*; sing., *mağlis*). Anche se era ṣūfī e sceicco soltanto di una confraternita inferiore, dichiarò che il credo nella sua missione oltrepassava ogni altra osservanza religiosa e che il suo manuale di preghiere, il *Rātib*, sostituiva le litanie di tutte le altre confraternite. L'intero suo pensiero, comunque, era pervaso di misticismo. La sua missione era stata annunciata da visioni nelle quali il Profeta lo investiva del ruolo di Mahdi alla presenza di al-Ḫiḍr, il leggendario immortale «uomo di Dio», e di altri «santi» (*awliyā'*). Il Profeta gli aveva rivelato che lo aveva creato dalla luce tratta dal cuore del suo cuore, allusione alla luce esistente prima della creazione, dalla quale Dio aveva tratto Adamo, altri profeti e, infine, Muḥmmad e i suoi discendenti.

Nonostante l'infondatezza della sua pretesa di essere il Mahdi, molti Sudanesi rimasero fedeli alla memoria di Muḥammad Aḥmad. Il suo figlio postumo, Sayyid 'Abd al-Raḥmān, collaborò con l'amministrazione inglese, riuscendo a beneficiare del sentimento di fedeltà al Mahdi ancora vivo nella gente, in particolare tra i Baqqārah, per fornire un sostegno popolare a un partito politico nazionale. Il partito Umma, da lui fondato

nel 1945, ebbe un ruolo centrale nella politica del Sudan, sia durante la prima Repubblica (1956-1958), sia durante la seconda (1964-1969). Il pronipote del Mahdi, Sayyid al-Ṣādiq, un modernista islamico educato in Occidente, fu un pensatore influente e un personaggio politico importante.

[Vedi anche *MESSIANISMO ISLAMICO*, vol. 8].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste ancora una biografia critica del Mahdi in lingua occidentale. La vita agiografica scritta da Ismā'īl 'Abd al-Qadīr, *Kitāb sa'ādat al-mustahdī bi-sīrat al-Imām al-Mahdī*, è stata parzialmente tradotta in H. Shaked, *The Life of the Sudanese Mahdi*, New Brunswick/N.J. 1978. Il miglior resoconto sull'intero periodo storico è P.M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898*, 2ª ed. Oxford 1970. L'autobiografia di un seguace sudanese del Mahdi (e più tardi pioniere dell'istruzione moderna nel Sudan) è stata tradotta in J. Bedri e G. Scott, *The Memoirs of Babikr Bedi*, Oxford 1969. Le memorie di un amministratore europeo del governo turco-egiziano sono in R. Hill (cur.), *The Sudanese Memoirs of Carl Christian Giegler Pasha, 1873-1883*, Oxford 1984.

Nessuna monografia è ancora disponibile sul pensiero religioso del Mahdi, ma molto materiale si può trovare in M.I. Abu Salīm *Manshūrāt al-Imām al-Mahdī*, Khartoum 1963-1964, quattro volumi di suoi proclami, sentenze e lettere.

JOHN O. HUNWICK

MULUNGU è la divinità elevata di diversi popoli di lingua bantu dell'Africa orientale, conosciuta anche come Muungu, Mungu, Murungu e Mvungu. Riconoscono Mulungu come divinità suprema gli Yao e gli Zimba del Malawi e del Mozambico, i Kamba del Kenya e i Gogo della Tanzania. È riconosciuto anche da molti popoli centrali e orientali di lingua bantu, e il nome *Mungu* è usato comunemente per riferirsi a dio dai popoli di lingua swahili dell'Africa orientale e centrale. Mulungu è sinonimo di Ngai, specialmente per le popolazioni che vivono vicino ai Kikuyu e ai Maasai.

Mulungu è una divinità elevata ma, come spesso accade in molte religioni africane, raramente gli si rivolgono preghiere e non vi sono culti formali a lui dedicati. Si dice che abiti nel cielo e sono associati a lui fenomeni celesti come la pioggia, il tuono (che è considerato la sua voce) e la siccità (considerata un segno dell'irritazione del dio). Si invoca Mulungu soprattutto quando si prega per la pioggia ed è in questi periodi che si fanno anche offerte a lui così come agli altri spiriti.

Il rapporto tra Mulungu e le divinità minori è complesso e contraddittorio. Secondo alcuni studiosi, come Hetherwick, egli sarebbe una divinità aggregata agli spiriti dei morti, anche se gli si rivolgevano preghiere attraverso l'intercessione delle anime degli anziani defunti. Analogamente, si pensa sia associato a tutte le divinità minori. Eppure, secondo i resoconti, i popoli di lingua bantu considerano Mulungu come una divinità suprema, superiore alle anime dei morti e alle divinità minori, e distinta da esse. Per esempio, presso i Kamba, si rivolgono preghiere agli *aimu*, spiriti minori che abitano sulla terra, molto più spesso che a Mulungu. Ciò avviene non perché Mulungu non sia potente o non si curi dell'umanità, ma perché è benevolo: gli spiriti *aimu* invece sono moralmente ambigui ed è necessario fare regolarmente dei sacrifici in loro onore per assicurarsi la loro benevolenza.

Mulungu è anche strettamente collegato alla storia mitica, specialmente alla creazione, all'origine della morte, della separazione tra cielo e terra e all'origine dell'umanità. Secondo un mito degli Yao, in principio vi erano solo Mulungu e gli animali. Il camaleonte un giorno stava pescando e trovò nella sua rete la prima coppia di esseri umani. Per ordine di Mulungu il camaleonte li allevò e insegnò loro molte cose, tra cui l'abilità di creare il fuoco; all'inizio, però, gli esseri umani non erano capaci di controllarlo, così su tutta la terra si diffuse un incendio, che spinse Mulungu a rifugiarsi nei cieli.

Mulungu è quindi collegato al tempo delle origini, ma nelle attività quotidiane degli uomini egli è ora considerato piuttosto remoto. Tuttavia, i Kamba credono che Mulungu intervenga negli affari umani quando l'ordine morale della società sia minacciato o violato.

BIBLIOGRAFIA

W.F. Bonin, *Die Götter Schwarzafrikas*, Graz 1979.

A. Hetherwick, *Some Animistic Beliefs among the Yaos of British Central Africa*, in «Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 32 (1902), pp. 89-94.

G. Lindblom, *The Akamba*, Uppsala 1920 (2ª ed.).

JAMES S. THAYER

MUSICA E RELIGIONE NELL'AFRICA SUBSAHARIANA. In Africa l'occasione migliore per fare musica è quella legata all'esperienza religiosa, poiché è opinione diffusa che il mondo spirituale sia particolarmente sensibile all'espressione musicale. Si pensa, per esempio, che gli dei, esprimendosi attraverso i loro mediatori umani, disapprovino l'esecuzione di certi canti ed esprimano insoddisfazione per *performance* musicali

non sufficientemente accurate; in alcune occasioni, al contrario, essi insegnano ai loro fedeli nuovi canti e nuove melodie. Il culto, in generale, trova la sua più intensa espressione nella musica, che in occasione delle maggiori feste religiose può andare avanti per ore o addirittura per giorni interi, in quanto eseguire musica sacra secondo queste modalità non produce soltanto piacere estetico, ma soprattutto la sicurezza di un contatto continuo con il mondo spirituale. Coloro che sono legati nella loro venerazione a particolari divinità spesso si descrivono nei canti come «figli» di queste divinità e si distinguono dagli altri membri della comunità proprio in forza del loro particolare repertorio di canti, di strumenti e di danze.

Gli spiriti degli antenati, così come le divinità, danno spesso origine a particolari repertori di canti e di forme strumentali. La natura e l'importanza delle attività attribuite agli spiriti degli antenati variano naturalmente a seconda delle modalità con cui essi vengono concepiti. Alcune società privilegiano gli aspetti spirituali e funzionali dell'antenato nella celebrazione dei riti della pioggia, di quelli curativi, dei riti di iniziazione, di passaggio e di quelli funerari; altre si concentrano, invece, sugli aspetti per così dire filosofici del concetto stesso di antenato. I riti che esaltano la vita o il trionfo della vita sulla morte, prospettando la continuità della presenza del defunto, assumono in genere la forma di festività che prevedono l'esibizione delle maschere degli antenati e varie rappresentazioni drammatiche, sempre accompagnate da musica e da danze. In alcuni Paesi particolarmente legati alle usanze tradizionali, infine, la musica sacra, così come alcune cerimonie religiose, viene utilizzata per fini politici.

L'organizzazione della musica sacra. Poiché – come si diceva – si crede che il mondo spirituale sia sensibile alla musica, le esecuzioni di musica sacra rispondono ad alcune regole. Ci sono così occasioni durante le quali: 1) la musica è del tutto assente o scarsamente presente (nei riti e nelle funzioni a carattere personale); 2) si esegue musica diversa da quella sacra (nelle cerimonie che hanno un carattere piuttosto sociale che religioso); 3) si mescola musica sacra e musica profana (per esempio in occasione dei funerali di un sacerdote o di un sacerdote-*medium*, oppure di feste religiose che prevedono canti di insulto, giustificati dagli dei per sciogliere le tensioni della società); 4) si esegue soltanto musica sacra (nei giorni di culto prestabiliti, nelle festività e in altre occasioni particolari durante le quali si realizzano rappresentazioni di tipo drammatico, che possono comprendere anche episodi di *trance* e di possessione spiritica). Il repertorio della musica sacra utilizzata in occasioni rituali comprende canti, pezzi soltanto strumentali e speciali eventi sonori che hanno comunque sempre la funzione di segnalare la presenza divina e di sollecitare la massima attenzione dei fedeli.

Come in molte altre culture, anche in Africa i canti indicano la sorgente dell'esperienza religiosa e i valori che tengono unita la comunità dei credenti. Marion Kilson, nel suo studio sui canti e sui simboli dei Ga (1971), ha mostrato come un *corpus* omogeneo di canti sacri possa comprendere riferimenti all'Essere supremo, a singole divinità minori e alle loro reciproche relazioni, a creature e oggetti della natura legati all'esperienza religiosa, alle stagioni, ai simboli rituali, alle relazioni interpersonali e ad eventi della vita della comunità dei fedeli. Gli africani cantano sempre i loro dei e insieme la loro storia sociale, in quanto le divinità accompagnano sempre i loro fedeli durante le migrazioni e in occasioni dei loro incontri con altre società.

I repertori di musica sacra comprendono in genere canti che assolvono funzioni speciali legate a dettagli del culto o a una particolare occasione rituale. Alcuni canti segnano l'apertura o la chiusura del culto, altri accompagnano, precedono o seguono particolari riti o fungono da collegamento tra le diverse parti del rito. Canti speciali hanno il potere di far entrare, uscire o rimanere nello stato di *trance*. Mutamenti dell'atmosfera sacrale nel corso della funzione religiosa sono spesso sottolineati mediante il cambiamento del contenuto dei canti, ma anche mediante variazioni nella forma e nello stile canoro. Si passa così all'uso occasionale del verso parlato; si alterna il vero e proprio canto a ritmo obbligato a recitativi a ritmo libero; si differenziano canti in forma di semplici sequenze di litanie e canti che utilizzano modalità più complesse e che talora si strutturano in forma strofica.

I cori sono sempre guidati da cantori, che non necessariamente sono sacerdoti o sacerdoti-*medium*. Cantanti specialisti, scelti all'interno della comunità religiosa, eseguono canti particolari in forma di assolo, che richiedono la padronanza di particolari tecniche vocali e conoscenze speciali di repertorio. In alcune società i canti del culto pubblico non sono eseguiti dall'intera assemblea dei fedeli, ma da un gruppo selezionato di cantanti che posseggono una buona conoscenza della tradizione.

I canti sacri possono essere privi di accompagnamento (specialmente quando sono a ritmo libero) oppure possono essere accompagnati dal battito delle mani, da campanelle, sonagli, bastoncini sfregati tra loro o da strumenti a percussione più complessi, come tamburi o idiofoni a suono determinato (*mbira* e xilofono). In alcune società vengono utilizzati nelle occasioni rituali anche strumenti a corda, come il liuto, l'arpa liuto e l'arpa ricurva.

In genere gli strumenti musicali in grado di suonare

motivi complessi dal punto di vista melodico e ritmico vengono trattati non soltanto come strumenti d'accompagnamento, ma anche come strumenti solisti. Essi hanno un loro specifico repertorio limitato di pezzi, caratterizzati non soltanto dai materiali musicali di base, ma anche dallo stile e dal tempo, così da poter essere utilizzati per accompagnare diversi canti, movimenti e danze. Durante le esecuzioni è il complesso strumentale che fornisce la quantità di energia richiesta per l'espressione del movimento o, in alcuni casi, per la *trance* e la possessione spiritica.

A causa dei differenti ruoli attribuiti alla voce, agli strumenti e alla danza, è consuetudine combinarli insieme, tutti e tre, in una *performance* totale. In queste occasioni, quando il sacerdote-*medium* vuole eseguire una particolare danza per accompagnare la sua *trance*, inizia semplicemente un canto che rimanda a quella particolare danza e subito gli strumentisti cambiano il ritmo di accompagnamento in quello di cui ha bisogno, mentre i cantanti seguono la melodia appena accennata e poi continuano con altre dello stesso tipo.

La distinzione tra musica sacra e musica profana segue un certo numero di convenzioni. Gli strumenti sacri, per esempio, vengono separati da quelli profani attraverso un semplice atto rituale di dedicazione, oppure attraverso l'uso di simboli esteriori di sacralizzazione, come segni di argilla bianca, drappi speciali, ciondoli o intagli simbolici. In alcuni casi la distinzione si manifesta in una diversa forma, struttura o accordatura degli strumenti. I Lobrifor del Ghana, per esempio, usano nei loro riti uno xilofono che ha quattordici barrette, come tutti gli altri xilofoni, ma ne suonano soltanto dodici, producendo così melodie tetratoniche, anziché le abituali pentatoniche. Allo stesso modo lo *mbira dzavadzimu*, un idiofono a suono determinato (*sansa*, una tastiera portatile) degli Shona dello Zimbabwe, che viene usato in occasione dei riti per gli antenati, si distingue dagli altri idiofoni per uso profano, come lo *mbira dzavandau* e la *karimba*, perché è composto di ventidue lamelle, più lunghe e più spesse di quelle degli altri strumenti, e di una tastiera tripla.

Seguono simili convenzioni anche altri eventi sonori che fungono da segnali o da codici. Così nelle cerimonie rituali possono essere usate campane con il batacchio al posto di quelle senza batacchio che vengono normalmente usate nelle occasioni profane. Oppure si può utilizzare un flauto ricavato dalla punta di un corno di animale in luogo del classico flauto fatto di bambù. Talora, per indicare la presenza di particolari divinità o spiriti, si possono usare, al posto degli strumenti, voci alterate o fischi. Sonagli da caviglia o dispositivi simili, che vengono normalmente usati nella danza, possono essere indossati da un novizio, da un anziano della comunità o da un *medium* quando costui è in contatto con il suo dio, cosicché chi lo incontra può prendere un'altra strada.

Risultati consimili possono essere raggiunti da strumenti appositamente predisposti a questo scopo. Così il *bull-roarer* (il rombo, o bastone di tuono) viene utilizzato in alcune società per rappresentare la voce dell'antenato (tra i Dogon del Mali) oppure la voce di un dio (il dio Oro tra gli Yoruba della Nigeria). Il dio principale nella società segreta Poro dei Senufo si esprime mediante il suono di un corno di antilope inserito all'interno di un complesso di strumenti aerofoni, ma anche attraverso il sibilo del *bull-roarer*. In vari luoghi si trovano tamburi sacri che svolgono la medesima funzione: il *digoma* dei Lovedu del Sudafrica, che viene suonato due volte l'anno in occasione di riti rivolti agli antenati, i tamburi dei Lozi dello Zambia, associati al ruolo del capo, il tamburo *bagyendanwa* nella Regno di Ankole in Uganda.

Alcuni suoni non rimangono sempre isolati e indipendenti, ma possono anche essere inseriti all'interno di pezzi regolari. Quando vengono venerati gruppi numerosi di divinità, per esempio, l'ingresso e l'uscita di ciascun dio sono spesso indicati uditivamente attraverso cambiamenti di ritmo, di strumento o di canto, che funzionano, dunque, come codice.

Religione e pratica musicale. Dal momento che i compositori, gli esecutori e i costruttori di strumenti musicali sono anch'essi partecipi delle credenze religiose della loro società, le pratiche e le concezioni religiose si esprimono anche nelle pratiche musicali di carattere pubblico. Un gruppo o una associazione musicale che suona a scopo ricreativo comincia talora con una libazione, un canto d'invocazione o un preludio strumentale tratto dal repertorio sacro, in modo da assicurare che non ci siano poi problemi nel corso dell'esecuzione. Alcune comunità sospendono per alcuni giorni ogni genere di esecuzione musicale dopo l'esecuzione dei riti dell'inizio della semina o prima della festa del raccolto; altre proibiscono le esecuzioni legate ad alcuni generi musicali al di fuori di certi contesti prestabiliti. La fabbricazione degli strumenti musicali, in particolare di xilofoni e tamburi, a prescindere dai contesti nei quali verranno poi utilizzati, si apre e si conclude con forme di cerimonialità rituale. In alcune occasioni, inoltre, i musicisti non soltanto cercano la protezione divina per i loro strumenti, ma anche per loro stessi e per la loro arte. Nel reclutamento e nell'addestramento degli esecutori musicali svolgono spesso un ruolo importante anche le credenze negli antenati, come accade per i musicisti reali (*ingombe*) dei Bemba dello Zambia e i suonatori di tamburi e strumenti ad arco dei Dagomba del Ghana.

Dal momento che la musica sacra è tenuta in grande

considerazione, accade talora che strumenti o generici prodotti musicali che hanno un qualche particolare interesse estetico o di altro genere vengano utilizzati e adattati alla musica profana. Mentre nel passato questo fenomeno si verificava con una certa discrezione, ora i mutamenti sociali sembrano avere aperto le porte a uno sfruttamento consapevole del potenziale estetico della musica sacra, sia nella pratica della musica tradizionale, sia nelle nuove forme di musica d'arte e popolare africana. Il processo inverso, per cui la musica sacra tradizionale viene influenzata dalla musica profana, non sembra essere comune, anche se è possibile ricordare alcuni esempi degni di nota. La costituzione nel Ghana, in epoca precoloniale, di Stati centralizzati capaci di sviluppare una musica di corte altamente formalizzata pare aver incoraggiato l'incorporazione nel gruppo delle divinità considerate divinità dello Stato del tamburo parlante (*atumpan*), antico simbolo del potere regale, e del grande tamburo reale (*bommaa*).

Anche l'avvento di culti che ancora celebrano i loro riti in maniera tradizionale ha condotto allo sviluppo di nuovi repertori di musica sacra, che utilizzano il particolare stile del canto recitativo tipico delle società di cacciatori. Questi canti vengono usati in parte per il loro valore affettivo e in parte perché le divinità di questi nuovi gruppi sono considerate «cacciatrici», e perciò specializzate nella neutralizzazione delle forze maligne della stregoneria e della magia.

Le religioni importate dall'esterno. Le credenze e le forme espressive delle religioni indigene hanno continuato a mantenere vigore e vitalità, ma l'Islam e il Cristianesimo si sono ampiamente diffusi in molte parti dell'Africa, nonostante fossero accompagnati da modalità di culto assai diverse.

Islam. La religione islamica non giudica positivamente gli aspetti sensuali della musica e tende quindi a regolamentare con estremo rigore ciò che è accettabile o meno nella vita religiosa. Perciò la presenza della musica nei riti religiosi dell'Islam in Africa è di fatto marginale, al contrario di quanto accade nelle religioni tradizionali africane, in cui la musica costituisce parte integrante del culto e dell'osservanza rituale. A parte la chiamata alla preghiera (*aḏān*) e le recitazioni coraniche, che sono centrali nel culto islamico e che si sono mantenute nell'Africa subsahariana, le occasioni per la musica sono costituite principalmente dagli eventi religiosi della vita delle comunità islamiche. Il tipo di musica utilizzato in questi contesti dipende dal genere delle comunità coinvolte, in particolare se si tratta di una comunità araba o afro-araba, di una comunità africana dominata da una aristocrazia islamica, oppure di una comunità africana con *leader* islamici ma con una aristocrazia tradizionale.

In ogni caso il Corano viene cantato nell'originale arabo durante il culto e in altre occasioni rituali, mentre la musica non liturgica usa in genere la lingua locale. Le liturgie del venerdì vengono scrupolosamente osservate, mentre la commemorazione della nascita del Profeta, la sua ascesa al cielo e altri episodi importanti della sua vita sono celebrati con grandi cerimonie festive, durante le quali la musica viene eseguita in genere nell'idioma locale. La fine del Ramaḍān, il periodo di digiuno diurno, viene celebrata con banchetti e musica, e anche il tradizionale pellegrinaggio a Mecca fornisce un pretesto per suonare musica per i pellegrini, sia in occasione della loro partenza, sia per festeggiare il loro ritorno.

In genere nelle comunità islamiche qualunque semplice evento musicale che risulti ammesso dalle rigide regole religiose tende a svilupparsi fino a diventare una forma tanto elaborata da risultare infine inammissibile dal punto di vista religioso, giungendo in questo modo alla sua secolarizzazione in forma di musica del tutto profana. Alcuni generi musicali islamici degli Yoruba (per esempio *apala*, *waka* e *sakara*), che erano nati in origine come semplici forme di musica per accompagnare il pellegrinaggio, sono diventati elementi del vasto repertorio della musica d'intrattenimento. Allo stesso modo tra i Dagomba del Ghana la musica e le danze *damba* eseguite in occasione della festa che celebra la nascita del profeta sono ora spesso eseguite dai *lunsi*, suonatori di tamburi del tutto profani. L'uso delle tradizioni musicali africane in occasione delle riunioni che celebrano il rituale mistico del *ḏikr* è stato anche favorito dal settarismo e dalle tendenze di tipo sincretico, che hanno infine condotto allo sviluppo di un *corpus* di canti basati su modelli locali.

Cristianesimo. Il quadro cambia quando si parla del Cristianesimo in Africa, in quanto esso è stato più accomodante dell'Islam per quanto riguarda l'uso del patrimonio musicale locale. Come le religioni tradizionali africane, infatti, il Cristianesimo considera la musica un aspetto fondamentale del culto: è simile, di conseguenza, l'atteggiamento nei confronti dell'organizzazione e dei contenuti dei canti sacri.

I valori che guidano la selezione e l'uso della musica e degli strumenti musicali nel culto cristiano, così come l'organizzazione dell'esecuzione e le reazioni alla musica, sono peraltro assai distanti da quelli che caratterizzano il culto tradizionale africano. Fino a poco tempo fa, infatti, le modalità africane di espressione e di comportamento sembravano ai *leader* della Chiesa cristiana non soltanto poco adatte al culto cristiano, ma anche assai lontane dal sobrio stile di vita che ci si aspettava dai convertiti. Non erano perciò approvati i tamburi, le danze e l'esuberanza tipica delle celebrazioni africane,

così come le feste e i riti che accompagnano il ciclo dell'esistenza. Il problema che il Cristianesimo ha dovuto affrontare in Africa è stato quello di riuscire a integrare il culto cristiano con le culture indigene e allo stesso tempo preservare le credenze cristiane fondamentali, i valori e le norme che caratterizzano la religione. Come modello di integrazione poteva essere usata la Chiesa d'Etiopia, ma essa fu per lungo tempo ignorata perché non si conformava alle norme e ai valori della Chiesa d'Occidente.

Il primo passo verso l'«indigenizzazione» della musica sacra, largamente praticato durante tutto il XIX secolo, fu ovviamente la traduzione degli inni religiosi dalle lingue europee a quelle africane. Questa indigenizzazione, tuttavia, non realizzò l'adattamento dei testi così tradotti a motivi musicali caratterizzati da ritmi e melodie africane o capaci di riprodurre il profilo dell'intonazione o del ritmo, dal momento che molte lingue africane sono «tonali» (in esse, cioè, le altezze e i toni hanno valore distintivo per il significato oppure tendono a essere fissi per particolari parole, proposizioni e periodi). La conservazione delle melodie occidentali portò inevitabilmente alla distorsione delle parole, una situazione alla quale non è ancora stato del tutto posto rimedio in molte parti dell'Africa.

Alcuni missionari e alcune autorità della Chiesa africana hanno tentato di fornire qualche soluzione per questo problema. La missione di Livingstonia, in Malawi, per esempio, ha incoraggiato gli Ngoni, la popolazione locale, ad adattare i loro canti tradizionali per l'uso ecclesiastico e ha ammesso l'uso di strumenti tradizionali, come campane, tamburi e corni, per chiamare i fedeli alla chiesa. Altrove sono comparsi canti di tipo tradizionale (come quelli della Chiesa metodista del Ghana, che utilizza testi dei Fanti), che vengono eseguiti come *spirituals* o come inni.

La ricerca di soluzioni per questi problemi, così come per l'intera questione del rapporto fra Cristianesimo e culture africane, si sviluppò nei primi decenni del XX secolo con la formazione dell'International Missionary Council. Ne scaturì un atteggiamento più aperto verso le culture africane, così come verso l'indigenizzazione delle liturgie e delle musiche cristiane. Questo atteggiamento non ha soltanto incoraggiato qualche contributo delle lingue africane all'innodia occidentale, ma ha anche prodotto lo sviluppo di una nuova forma sincretistica di musica sacra, capace di combinare risorse africane e occidentali. Sono così diventati abbastanza comuni nelle chiese cattoliche canti, inni e varie modalità musicali di accompagnamento per la messa che utilizzano regolarmente tamburi e altri strumenti tradizionali africani. La All African Conference of Churches (AACC) e altre associazioni musicali locali incoraggiano continuamente la creazione e la diffusione di nuovi inni religiosi africani.

Anche le Chiese separatiste nere, o indipendenti, hanno affrontato questo problema. Partendo dalla traduzione degli inni e poi da nuove composizioni nello stesso stile, i loro *leader* hanno largamente favorito i canti nello stile della musica tradizionale africana e quelli basati sullo stile dei canti di marcia, e in generale la musica popolare africana. In queste Chiese vengono normalmente utilizzati sia i tamburi africani, sia gli strumenti di tipo occidentale (che in genere non vengono usati nelle Chiese ecumeniche), soprattutto perché favoriscono il movimento fisico e le manifestazioni estatiche. [Vedi anche *AFRICA, RELIGIONI DELL'*, articolo *Movimenti moderni*].

Come è naturale, c'è una stretta relazione tra le tendenze musicali della Chiesa africana e quelle della musica profana africana contemporanea, in quanto molti compositori di musica profana sono anche compositori di musica religiosa e di musica per le varie istituzioni educative, che in passato erano gestite in gran parte dalle Chiese. I principali esecutori della musica corale africana di genere profano sono di fatto i cori di chiesa, i complessi canori e i gruppi corali scolastici; per converso i repertori delle poche organizzazioni corali indipendenti includono spesso la nuova musica sacra africana. In seguito alla nascita di moltissime Chiese indipendenti, i compositori di musica popolare africana adesso includono nei loro repertori di musica da ballo molti temi religiosi e molte melodie proposte da queste Chiese: perciò le loro composizioni si possono ascoltare non soltanto nelle chiese, ma anche nelle sale da ballo, nei caffè, nei *night club* e in molte e diverse occasioni sociali.

[Vedi anche *TEATRO RELIGIOSO AFRICANO*; e inoltre *PERCUSSIONI E RUMORE*, *TAMBURI SACRI*, e *BULL-ROARER*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

L.N. Ekwueme, *African Music in Christian Liturgy. The Igbo Experiment*, in «African Music», 5 (1973-1974), pp. 12-33.

A. Euba, *Islamic Musical Culture among the Yoruba. A Preliminary Survey*, in K.P. Wachsmann (cur.), *Essays on Music and History in Africa*, Evanston 1971, pp. 171-84.

A.M. Jones, *African Hymnody in Christian Worship*, Gwelo 1976.

Marion Kilson, *Kpele Lala. Ga Religious Songs and Symbols*, Cambridge 1971.

I.M. Mapoma, *The Use of Folk Music among Some Bemba Church Congregations in Zambia*, in «Yearbook of the International Folk Music Council», 1 (1969), pp. 72-88.

J.H.K. Nketia, *Possession Dances in African Societies*, in «Journal of the International Folk Music Council», 9 (1957), pp. 4-8.

G.C. Oosthuizen, *The Theology of a South African Messiah. An Analysis of the Hymnal of The Church of the Nazarenes*, Leiden 1967.
C.M. Turnbull, *The Forest People. A Study of the Pygmies of the Congo*, New York 1961.
H. Weman, *African Music and the Church in Africa*, Uppsala 1960.
[Aggiornamenti bibliografici:
S.E. Akpabot, *Form, Function and Style in African Music*, Ibadan 1998.
E.S. Charry, *Mande Music. Traditional and Modern Music of the Maninka and Mandinka of Western Africa*, Chicago 2000.
Esther A. Dagan (cur.), *Drums, the Heartbeat of Africa*, Montreal 1993.
V. Erlmann, *Nightsong. Performance, Power and Practice in South Africa*, Chicago 1996.
A. Euba, *Essays on Music in Africa*, Bayreuth 1988.
G. Ewens, *Africa O-Ye! A Celebration of African Music*, New York 1992 (trad. it. *Africa o-ye!: musica africana*, Bologna 1993).
Helen Q. Kivnick, *Where Is the Way. Song and Struggle in South Africa*, New York 1990.
N.N. Kofie, *Contemporary African Music in World Perspectives. Some Thoughts on Systematic Musicology and Acculturation*, Accra 1994.
G. Kubik, *Zum Verstehen Africanischer Musik*, Stuttgart 1988, 2004.
D. Locke, *Kpegisu. A War Drum of the Ewe*, Tempe/Ariz. 1992].

J.H. KWABENA NKETIA

NDEMBU, RELIGIONE DEGLI. Gli Ndembu, chiamati anche Lunda, contano circa sessantamila persone e abitano in piccoli villaggi nel distretto di Mwinilunga, nella provincia nordoccidentale dello Zambia. Sebbene il loro sistema di discendenza sia matrilineare, è la donna a lasciare la propria famiglia per andare in sposa nel villaggio del suo marito. Si tratta di un sistema che predisponeva a non poche tensioni sociali e, prima della diffusione del Cristianesimo, comportava un elevato numero di divorzi. In questa società potenzialmente conflittuale, le associazioni cultuali in precedenza avevano un grande potere di coesione, chiamando i membri provenienti da differenti gruppi familiari a cooperare nei rituali che offrivano momenti di rivelazione spirituale, che a sua volta risolveva i conflitti e guariva dalle malattie.

Culti di afflizione. Presso gli Ndembu si attribuiva all'afflizione una causa spiritica: lo spirito di un parente defunto di parte matrilineare (*mukishi*) tormentava un discendente vivo, «manifestandosi» in una gamma di modalità differenti. Pertanto, lo spirito poteva palesarsi come «Nkula», modalità per i dolori mestruali; Wubwang'u, modalità per i gemelli; Isoma, modalità per gli insuccessi; Ihamba, uno spirito dente che vaga nel corpo del paziente e per cui si rende necessaria un'estrazione rituale; Wuyang'a, modalità per i cacciatori; Tukuka, modalità per le malattie occidentali; Chihamba, modalità per il semidio del tuono. Le afflizioni attribuite a Wubwang'u e Ihamba esistono ancora oggi.

Lo spirito «catturava» un parente vivente in primo luogo perché lui o lei non avevano onorato la sua memoria. Quando la persona era afflitta da uno spirito, si rendeva necessario un complesso rituale, tenendo conto dei sintomi e dell'esito di una divinazione per individuare la modalità che aveva determinato l'afflizione. Il rituale (*ngoma*, «tamburo») era eseguito da un'associazione cultuale composta da coloro che avevano già subìto un'afflizione corrispondente a quella determinata modalità. Lo scopo era quello di attirare lo spirito fuori dal suolo (dimora degli spiriti) in modo da riconoscerne l'esistenza attribuendogli una forma concreta con cui potesse rivelarsi, per esempio una figura, un'effige, un dente o una voce. *Kusolola* («il rivelarsi») era un elemento basilare della religione ndembu e dei suoi rituali curativi. La religione insegnava che: «ciò che ti fa soffrire, una volta scoperto e propiziato, può venire in tuo aiuto». Attraverso l'uso di farmaci, percussioni, canti e rituali distintivi appropriati per ciascuna modalità, lo spirito era inserito nell'ambiente sociale e, a un certo punto del rituale, si sarebbe tramutato da entità perniciosa per il paziente a entità positiva. Spesso a innescare questo cambiamento era un sacrificio che poteva consistere nella decapitazione di un volatile, oppure in un colpo violento contro una effigie, che significava il gesto dell'uccisione. Mentre la vittima incarnava lo spirito, l'atto provocava un senso di innocenza e comunitarismo. Il sacrificio degli Ndembu era il punto in cui le componenti visibili e invisibili dell'ordine cosmico si compenetravano e si scambiavano le qualità. Quando il mondo degli spiriti e quello dei viventi si univano, il paziente raggiungeva la guarigione.

Rituali nei momenti critici della vita. Un giovane ragazzo o una giovane ragazza non potevano diventare membri a tutti gli effetti della popolazione ndembu senza un rituale iniziatico. Il carattere matrilineare del sistema di discendenza enfatizzava il legame dell'allat-

tamento al seno. Pertanto, un arbusto della foresta chiamato *mudyi*, che ha una linfa lattiginosa, era il simbolo dominante per l'iniziazione di ragazzi e ragazze. Il *mudyi* rappresentava il lignaggio matrilineare e le virtù di una buona vita di famiglia. Il suo «latte» era il polo sensorio del significato simbolico, che suggeriva la soddisfazione associata al latte materno, dando potere al polo ideologico della benignità.

L'iniziazione di ragazzi e ragazze erano riti di passaggio, che sono eseguiti anche oggi ma in forma ridotta. Il novizio passa ritualmente dall'infanzia a un periodo di isolamento liminale, in cui il ragazzo o la ragazza non sono né bambini né adulti. Infine, l'iniziato è reintegrato nel gruppo sociale come suo membro a tutti gli effetti.

Le ragazze sono iniziate singolarmente durante la pubertà. L'iniziata giaceva sotto una coperta ai piedi di un albero da latte per un giorno intero, mentre le donne le danzavano intorno. Alla sera veniva accompagnata alla capanna di isolamento, dove veniva educata per tre mesi. Alla fine, eseguiva una danza pubblica e poi poteva contrarre matrimonio.

I maschi dai cinque ai quindici anni sono ancora oggi circoncisi in gruppi all'interno di recinti sacri separati dal villaggio. Restano isolati qui durante la cura e, in tempi precedenti, ricevevano la visita di un danzatore di *ikishi*, uno spirito di antiche origini, ma non ancestrale. Alla fine i ragazzi si ricongiungevano alla società in una cerimonia pubblica che includeva una danza trionfale al cospetto del capo villaggio. In entrambi i rituali il luogo dove gli iniziati dovevano affrontare la prova e l'umiliazione era chiamato il «luogo della morte». La morte simbolica e la rinascita costituivano degli elementi basilari in questo e in molti altri rituali terapeutici.

La morte era celebrata da un danzatore mascherato (*kadang'u*) che era sia una sorta di prefica che un clown. Tra i simboli funerari c'erano tre fosse riempite con acqua colorata di bianco, rosso e nero, che rappresentavano il bene, l'ambivalenza del sangue e la morte. Queste fosse erano conosciute come «fiumi» provenienti da Nzambi, il dio creatore. Una volta, un camminatore sui trampoli, che era il capo della società funeraria, interveniva per colpire e iniziare i piccoli ragazzi del campo del lutto. Ancora oggi si fa ricorso a farmaci e rituali per placare gli spettri dei defunti.

In questo modo la religione degli Ndembu era direttamente interessata agli eventi umani, come la malattia, la cattiva sorte nella caccia, i conflitti nei villaggi o le fasi nella maturazione degli individui. Era principalmente attraverso la malattia che una persona cominciava a sentire la presenza di uno spirito antenato. In tal modo le irregolarità della vita, i suoi eventi negativi, creavano un senso di positività del soprannaturale, soprattutto quando lo spirito possedeva una paziente e questa, riuscendo a dominarlo, liberava il suo corpo dalla presenza dello spirito. La palpabile presenza degli spiriti si evolveva con l'esperienza di una disgrazia. Questo non può essere spiegato come un meccanismo di compensazione. L'evento negativo aveva una funzione che va oltre quella di destare fantasie, in quanto stimolava delle facoltà (*wanga*) ben riconosciute che necessitavano dello stimolo problematico per far fiorire la cooperazione sociale. I dottori anziani ancora oggi addestrano i loro apprendisti allo sviluppo di queste facoltà e insegnano loro quali sono i materiali appropriati per farmaci, percussioni, confessioni ed estasi allo scopo di esorcizzare gli spiriti maligni. Nonostante la crescita del Cristianesimo nel tardo XX secolo, i guaritori tradizionali sono cresciuti di numero. A causa della soppressione dei culti ancestrali, questi non attirano gli spiriti antenati dei pazienti, ma piuttosto sono aiutati da spiriti tutelari tra i propri antenati o tra qualche forte personalità deceduta. Un tempo, un dottore scopriva la sua vocazione dopo aver sperimentato la malattia. Nel caso di un divinatore allo stato iniziale, questi poteva soffrire di problemi di respirazione fino a quando non avesse risposto alla chiamata del suo spirito sottoponendosi all'iniziazione Kayong'u.

Spiriti. In passato, la religione ndembu era incentrata sugli spiriti degli antenati che comunicavano con gli umani frequentemente, ma imprevedibilmente. Similmente alla vita degli umani, la loro azione era in continuo svolgimento, non era assoluta. Potevano guarire i loro discendenti e renderli sessualmente potenti. Questi spiriti potevano anche rinascere nella loro discendenza patrilineare. Spesso erano capricciosi, difficili oppure si offendevano facilmente se dimenticati, ma erano benevoli se trattati con rispetto. Pertanto, tutta l'umanità, nel passato, presente e futuro, era fortemente unita. Tuttavia, oggi gli spiriti degli antenati *mukishi* e gli spiriti antichi *ikishi* non sono più riconosciuti come agenti necessari per le guarigioni o per i riti di passaggio.

Gli Ndembu credevano anche nel *mwevulu*, lo spirito ombra che si pensava lasciasse il corpo di una persona per vagare, mentre questa dormiva e sognava. Questa «ombra» lasciava il corpo di una persona anche quando questa moriva. Alcuni spiriti maligni sono ancora temuti, soprattutto i *mufu*, fantasmi pericolosi che si manifestano quando i riti funerari non sono stati eseguiti appropriatamente. Altri spiriti temuti sono i pericolosi *andumba* (singolare, *ndumba*), spiriti servitori di stregoni o streghe e che hanno le sembianze di piccoli uomini con i piedi al rovescio, oppure forma di iene, sciacalli, gufi e piccoli roditori. Altri due tipi di esseri temuti sono il capo degli *andumba*, il *kahwehu*, in genere lo spettro del marito di una strega morto assassinato, che si crede con-

tinui ad avere un rapporto sessuale con la sua sposa, e il *musalu*, o zombie, che può manifestarsi in un cadavere ed essere mandato da una strega per uccidere.

Dio. Gli Ndembu precristiani riconoscevano un dio creatore chiamato Nzambi che, dopo aver creato il mondo, non sarebbe più intervenuto nelle vicende umane. Il suo ruolo nella religione era esiguo oppure poteva assumere una valenza negativa. Le giovani donne ndembu durante la loro consacrazione e isolamento si nascondevano attentamente alla sua vista, rappresentata dal sole. Questa divinità maschile, il sole, così come gli uomini e i giovani maschi, non potevano essere presenti alle loro scene di rinascita. Nzambi dimorava molto lontano dal mondo, ed era associato alla pioggia, agli animali, alla fertilità e anche all'ordine morale che decretava devozione per i morti e compassione per i vivi. I cristiani si sarebbero poi appropriati del nome Nzambi per tradurre il termine Dio e oggi, persino i guaritori tradizionali pregano Nzambi, proprio come i cristiani ndembu hanno continuato a fare per decenni.

BIGLIOGRAFIA

Per una comprensione della religione ndembu, le opere di Victor Turner sono fondamentali. Il suo primo studio, *Lunda Rites and Ceremonies*, Livingston 1953, rist. in *The Occasional Papers of the Rhodes-Livingstone Museum*, Manchester 1974, fornisce un resoconto basato su dati concreti per ciascun rituale ndembu. Quattro libri pubblicati successivamente coprono la parte analitica. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1967 (trad. it. *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale ndembu*, Brescia 1976), è una raccolta di saggi contenenti discussioni sui riti della circoncisione, sui culti funerari, sui rituali di iniziazione di un dottore e sui rituali dei cacciatori. *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, London 1968, analizza i riti associati al ciclo mestruale, ai denti e all'iniziazione delle ragazze. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969, New York 1995, ed. riv. (trad. it. *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia 1972), studia i rituali curativi e quelli relativi ai gemelli. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1975, analizza la rappresentazione rituale Chihamba e ne confronta il simbolismo con quello della religione occidentale. Chi scrive ha recentemente analizzato il lavoro di un moderno dottore sacerdote ndembu in *Philip Kabwita, Ghost Doctor. The Ndembu in 1985*, in «Drama Review», 10 (1986).

[Aggiornamenti bibliografici:

M. Jordan, *Art and Divination among the Chokwe, Lunda, Luvale and other Related Peoples of Northwestern Zambia*, in J. Pemberton (cur.), *Insight and Artistry in African Divination*, Washington/D.C. 2000.

J.A. Pritchett, *Continuity and Change in an African Society. The Kanongesha Lunda of Mwinilunga, Zambia*, Diss. Harvard University 1990.

J.A. Pritchett, *The Lunda-Ndembu. Style, Change and Social Transformation in South Central Africa*, Madison/Wis. 2001.

Edith L.B. Turner, *Experiencing Ritual. A New Interpretation of African Healing*, Philadelphia 1992.

V.W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, Manchester 1957, rist. Oxford-Washington/D.C. 1996].

EDITH TURNER

NGAI, il cui nome è a volte scritto *Mogai*, è il dio supremo dei Kikuyu (Gikuyu), dei Maasai e dei Kamba, popolazioni degli altipiani del Kenya, in Africa orientale. Ngai, creatore e dispensatore di tutte le cose, è una divinità elevata: egli abita in cielo, anche se si pensa che visiti diversi luoghi sulla terra, montagne o boschetti sacri, dove preghiere e sacrifici gli vengono tradizionalmente offerti. I Kikuyu si rivolgono a Ngai come a Mwene-Nyaga («possessore di luce»). I missionari cristiani hanno adottato questo termine per indicare il *Signore*. Il Monte Kenya, chiamato Kere-Nyaga («montagna di luce»), è la speciale dimora di Ngai sulla terra, ma si dice che egli risieda anche in altre montagne; alcuni grandi alberi sacri, inoltre, sono spesso scelti come luoghi di preghiera e di sacrificio. Nelle occasioni di maggiore importanza, infine, preghiere vengono offerte rivolgendosi a ciascuna delle quattro montagne in corrispondenza dei quattro punti cardinali.

Anche i fenomeni naturali sono spesso interpretati come segni dell'azione o della presenza di Ngai, il quale in questo modo esprime le sue emozioni: i lampi e i tuoni vengono interpretati come preparativi per i suoi spostamenti da un luogo a un altro. Il tuono viene talora interpretato come il suo terribile «far scrocchiare le giunture», quando sta per dare la caccia ai nemici o sta per punire i malfattori. Ngai non può essere visto, ma la natura rivela la sua presenza e i suoi movimenti.

Come molte delle divinità elevate dell'Africa, Ngai non si preoccupa degli eventi ordinari di tutti i giorni, ma soltanto dei momenti di crisi e delle situazioni di grande e generale importanza, come la semina, la mietitura, le epidemie e i riti di passaggio. Una persona non lo invoca per sé o per qualcun altro a meno che non si trovi in grande bisogno o in grave difficoltà. I capi e gli anziani sono considerati le persone più indicate per rivolgersi a Ngai: essi in genere lo fanno a nome dell'intero clan. La struttura fortemente gerarchica della società e della religione dei Kikuyu è confermata non soltanto dal fatto che gli anziani di norma invocano Ngai chiamandolo «anziano meritevole di reverenza», ma anche dal fatto che a lui ci si rivolge soltanto dopo aver tentato con altri poteri spirituali minori, come quelli degli antenati, e averli trovati insufficienti. Rapporti di tipo gerarchico caratterizzano anche le pratiche sociali e

giuridiche dei Kikuyu, i quali, per risolvere i loro conflitti e le loro dispute, si rivolgono sempre ai tribunali locali o agli anziani del gruppo prima di accedere ai livelli più elevati della gerarchia sociale.

A Ngai non ci si rivolge soltanto verbalmente attraverso le preghiere, ma spesso anche con offerte e sacrifici animali. Il sacrificio è sempre offerto in caso di gravi crisi o di disastri che coinvolgono la comunità, come siccità o epidemie. Al dio si possono offrire (così come agli antenati) anche birra fatta in casa oppure latte. La carne dell'animale sacrificato viene consumata dai presenti (che sono anziani, bambini non ancora puberi e donne in menopausa), mentre una parte di essa viene bruciata sul fuoco per Ngai.

BIBLIOGRAFIA

Splendida introduzione alla vita tradizionale dei Kikuyu è l'opera del famoso primo presidente del Kenya, J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, 1938, New York 1962 (trad. it. *La montagna dello splendore*, Milano 1977).

JAMES S. THAYER

NGONDE. Vedi *NYAKYUSA, RELIGIONE DEI.*

NHIALIC è il nome del dio elevato dei Dinka, una popolazione nilotica stanziata nella parte meridionale della Repubblica del Sudan. La parola *nhialic* richiama sia il concetto di «sopra», sia quello di «cielo», ma ci si riferisce a questo dio anche come a un «creatore» e un «padre». Nhialic abita in cielo, ma non si identifica con esso, anche se i Dinka esprimono la relazione con il dio con l'espressione «salire verso l'alto», come grazie alla levitazione o salendo sulla cima di una collinetta o di un poggio per pregare.

Secondo il mito dei Dinka, in origine la terra e il cielo erano uniti o almeno contigui; il cielo era così vicino alla terra (e quindi il dio all'uomo) che una fune li collegava e gli uomini potevano liberamente salire da Nhialic. Era un tempo felice, in cui il dio forniva ai primi uomini (Garang e Abuk) qualunque cosa essi desiderassero e la scala di corda era il mezzo attraverso cui essi potevano comunicargli le loro richieste. Nhialic, in questo modo, insegnò al primo uomo e alla prima donna quando dovevano mangiare, come dovevano muoversi (una versione del mito racconta che il dio rinchiuse l'umanità in un vaso) e come dovevano comportarsi (formalmente, almeno nelle situazioni in cui bisogna mostrare rispetto). Ma un giorno la donna, per ingordigia, afferrò il lungo pestello per battere il miglio e alzandolo colpì inavvertitamente Nhialic, che di conseguenza si allontanò verso l'alto e spezzò la corda che univa cielo e terra. Se da un lato questa separazione donò all'uomo la sua libertà, dall'altro pose termine a quella sorta di età dell'oro caratterizzata dalla protezione diretta di Nhialic e introdusse la sofferenza, il lavoro e la morte.

Come Kwoth, il dio elevato dei vicini Nuer, a seconda dei particolari contesti sociali Nhialic può essere concepito in modi anche notevolmente diversi: come l'Essere supremo, come una semplice attività, oppure come la manifestazione di un essere spirituale minore. Tutte le divinità dei Dinka, infatti, tra cui ricordiamo le *vath* (divinità del clan) e le *yeeth* (divinità del cielo), manifestano diversi gradi di *jok* (potere spirituale).

Ormai Nhialic governa il destino del mondo da lontano, dispensando soltanto punizioni ai malvagi e vigilando sui Dinka (e sul mondo) come un padre veglia sulle vicende dei propri figli. E i Dinka, in quanto figli di Nhialic, non possono sempre comprendere pienamente i comportamenti del loro padre, ma devono comunque sottomettersi al suo volere. Quando il cielo e la terra erano ancora uniti, gli uomini e le donne scelsero, sebbene accidentalmente, di sottrarsi al dominio di Nhialic, ai suoi vincoli e alle sue costrizioni, ma essi ancora dipendono da lui fin quando nel mondo ci saranno sofferenza, malattia e morte. La loro relazione con la divinità è dunque essenzialmente ambigua: attraverso le preghiere allo stesso tempo implorano da essa aiuto, ma anche la supplicano di conservare la pace nell'umanità.

BIBLIOGRAFIA

G. Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford 1961: uno studio approfondito e autorevole sulla religione dei Dinka, un classico dell'etnografia africana.

JAMES S. THAYER

NUER E DINKA, RELIGIONE DEI. Le popolazioni dei Nuer e dei Dinka appartengono al gruppo nilotico della famiglia linguistica nilo-sahariana e abitano la savana e la regione dell'alto Nilo, nella parte meridionale della Repubblica del Sudan. I Nuer sono oggi circa 800.000 e i Dinka circa 1,5 milioni: queste cifre sono del tutto approssimative, poiché le due popolazioni si sono in parte mescolate. Spesso i Nuer e i Dinka sono stati considerati una popolazione unica, ma le differenze culturali e politiche sono abbastanza significative da

doverli mantenere separati; gli uni, del resto, si considerano distinti dagli altri. Sono differenti anche le loro tradizioni religiose, anche se probabilmente costituiscono semplicemente varianti di un sistema comune.

Sia i Nuer che i Dinka sono allevatori nelle vaste savane della regione. I Nuer praticano in modo totale la transumanza; i Dinka in modo soltanto parziale, in quanto il loro ambiente è meno duro e meglio irrigato, essendo composto da savana boscosa e non dalle pianure senza alberi in cui vivono i Nuer. Le relazioni tra i gruppi locali, fondati su clan patriarcali e sulle linee di discendenza parentale, si realizzano prevalentemente attraverso scambi di bestiame in occasione dei matrimoni oppure, in tempi di ostilità, attraverso furti di bestiame. Il bestiame ha un'importanza notevolissima anche dal punto di vista religioso, poiché sussiste un forte senso di identificazione spirituale tra uomini e animali. I Nuer non conoscono alcuna forma di autorità politica tradizionale oltre alla rudimentale (ed essenzialmente religiosa) autorità dei sacerdoti della Pelle di Leopardo e talora di alcuni *leader* profetici. Tra i Dinka, invece, i Signori della Lancia da Pesca esercitano una più consistente autorità su gruppi più precisamente definiti. Oggi i modelli tradizionali sono cambiati notevolmente a seguito della dominazione coloniale e, più recentemente, dell'indipendenza politica. Entrambe le popolazioni posseggono un fiero senso di indipendenza e si considerano i soli abitanti di un mondo a loro ostile sia dal punto di vista ambientale sia politico. Molti osservatori hanno segnalato l'importanza delle tematiche religiose nel comportamento quotidiano dei Nuer e dei Dinka.

Le divinità e gli spiriti. Entrambe le popolazioni considerano il mondo creato da una divinità elevata. Per i Nuer il creatore si chiama Kwoth (termine che significa anche «spirito» e «respiro») o Kwoth Nhial; i Dinka lo chiamano, invece, Nhialic, che si può tradurre anche «cielo». Le due concezioni non sono perfettamente identiche, ma per comodità useremo per entrambe il termine *divinità*. Origine sia della vita che dei suoi paradossi, la divinità è onnipotente, onnipresente, eterna e al di là della comprensione e del controllo ordinario degli uomini. Anche se ormai vive del tutto separata dagli essere umani (in entrambe le tradizioni religiose sono presenti miti di separazione dell'umanità dal cielo), la divinità rimane in ultima istanza in stretta relazione con il mondo, in quanto è responsabile in ogni momento di interferenze e di interventi nelle vicende quotidiane. Per questo motivo preghiere e offerte vengono rivolte continuamente e informalmente alla divinità, che non è mai lontana dai pensieri degli uomini.

Più vicine al mondo terreno e più coinvolte con il comportamento quotidiano degli uomini sono certe forze mistiche o spirituali che vegliano costantemente sull'umanità e con essa sono in contatto: spiriti di vario genere o divinità minori. La natura, l'identità e le caratteristiche di queste divinità minori sono assai varie. Esse rappresentano, su un piano mistico, gli aspetti innumerevoli e continuamente mutevoli dell'esperienza che gli uomini possono fare del mondo, dell'agire della divinità e di loro stessi: ogni tentativo di classificazione oltre termini così generali può soltanto essere incerto e continuamente instabile. In entrambe le tradizioni religiose si possono individuare alcuni motivi simili, ma le somiglianze non devono essere troppo forzate.

I Nuer suddividono le divinità minori in spiriti dell'aria (o del sopra) e spiriti inferiori. I primi sono più potenti, più diffusi e più pericolosi. Molti di loro sono considerati stranieri, originari proprio della cultura dei Dinka. Sono distinti dalla divinità creatrice, anche se anch'essi sono chiamati *kwoth*. La divinità suprema è una sola e ha avuto origine dai Nuer, mentre gli spiriti sono numerosi e spesso provengono da altre popolazioni (a parte i *colwic*, gli spiriti delle persone uccise dai fulmini, che sembrano essere più antichi e non di origine straniera). La divinità creatrice è vista come un padre benevolo e un amico, mentre gli spiriti sono assai meno benevoli e più esigenti nell'immediato. Possono prendere possesso degli uomini, inviando loro la malattia, per indicare che hanno commesso dei peccati: la relazione così istituita tra uomo e spirito è talora addirittura ereditaria. Per rimuovere il peccato dalla persona posseduta, tuttavia, si può celebrare un sacrificio: in questo modo il colpevole viene curato e lo spirito viene respinto nel suo territorio, fuori del mondo. Talora gli spiriti superiori prendono possesso di certe persone particolari, che di conseguenza diventano profeti.

Gli spiriti inferiori, invece, sono più vicini agli uomini. Tra essi sono compresi gli spiriti totemici legati ai gruppi locali, gli spiriti totemici legati ai singoli individui e vari altri spiriti di diversa natura. Sono tutti meno importanti degli spiriti superiori e non sono molto stimati, ma poiché sono assai prossimi agli uomini ne possono condividere la cattiveria e l'odio e perciò risultano spesso esigenti e spiacevoli.

I Dinka distinguono quelle che chiamano divinità del cielo (o divinità libere, che sono le più importanti), le divinità del clan (che sono legate ai gruppi locali), le divinità minori e gli antenati. Nella realtà quotidiana la distinzione fondamentale consiste nel fatto che la divinità del clan, associata a una specie animale o una classe di oggetti, è il punto di riferimento per tutti i membri di un clan particolare, mentre le divinità del cielo si impongono agli uomini attraverso la possessione, creando così una relazione permanente ma individuale, del tutto indipendente dall'affiliazione a un clan. Le divinità del

cielo sono più difficili da capire e da prevedere e di conseguenza più potenti e più pericolose. La divinità che possiede un individuo viene identificata attraverso la divinazione: un apposito sacrificio può liberare colui che è stato posseduto. Le divinità del cielo paiono essere delle realtà esterne che rappresentano stati psicologici interni: esse sono sempre legate a situazioni di ambiguità sociale e morale, di confusione e di peccato.

I sacerdoti e i sacrifici. Ogni comunità possiede i propri esperti nella celebrazione dei riti, che hanno imparato come affrontare le forze spirituali e come proteggere da esse gli uomini comuni. Tra i Nuer vi sono i sacerdoti della Pelle di Leopardo, membri di una particolare linea di discendenza parentale e dotati di speciali poteri, il principale dei quali è quello di purificare coloro che si trovano, a causa delle azioni proprie o altrui, in condizione di impurità e di pericolo spirituale. Tra i Dinka gli operatori rituali sono i Signori della Lancia da Pesca, capi delle linee di discendenza sacerdotali. Si dice siano «le luci che illuminano i Dinka» perché «portano la vita» e guidano il loro popolo attraverso le vie oscure del mondo quotidiano. Hanno il potere di donare la vita, potere che viene loro assegnato dalla divinità Ring (la carne). La tradizione orale narra che il primo Signore della Lancia da Pesca fu Aiwel Longar, le cui preghiere furono così potenti e sincere da garantire la fertilità del popolo, del bestiame e della terra. Le lance di Longar erano precise e mortali quando venivano usate per uccidere i buoi destinati al sacrificio, e così sono quelle dei maestri odierni: il potere spirituale risiede appunto nelle lance, usate per le uccisioni sacrificali e per la preservazione della vita. L'invocazione e l'immolazione della vittima, dunque, costituiscono oggi ripetizioni rituali del gesto fondatore compiuto da Longar. L'animale sacrificato viene identificato simbolicamente con la persona a nome e a vantaggio della quale il rito viene eseguito. Le colpe e le malattie sono collocate «sulla groppa» della vittima sacrificale e portate via dalla sua morte: essa espelle il peccato e la malattia dal gruppo e libera l'individuo che ne era afflitto.

I Signori della Lancia da Pesca guidano e conservano le vite altrui. Non possono morire di una morte normale e vengono quindi, su loro esplicita richiesta, sepolti vivi. Poiché i signori della vita non se ne vanno mai del tutto (rimangono tra i vivi per renderli più forti), nessuno porta il lutto per la loro morte e piuttosto si susseguono varie manifestazioni di gioia.

I profeti. I Nuer e i Dinka hanno dovuto subire per lungo tempo i radicali (ed evidentemente distruttivi e irrazionali) effetti delle interferenze esterne e di fronte ad essi hanno dovuto produrre delle risposte soddisfacenti. Oltre ai disastri naturali quali carestie ed epidemie, i problemi più seri degli ultimi secoli sono stati lo schiavismo arabo, la dominazione coloniale inglese e la «pacificazione» e infine l'assorbimento all'interno della Repubblica del Sudan.

Delle loro reazioni nei tempi più antichi si conosce ben poco, ma tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo sia i Nuer sia i Dinka hanno prodotto alcuni movimenti religiosi guidati da profeti. I profeti dei Nuer organizzarono grandi gruppi di seguaci per attaccare i Dinka, introdussero nuovi riti per fermare le nuove epidemie, e guidarono la resistenza contro lo schiavismo. Verso la fine del XIX secolo apparve un profeta chiamato Ngundeng, membro della linea di discendenza parentale dei sacerdoti della Pelle di Leopardo e forse di origine dinka. Si guadagnò una reputazione come guaritore, dichiarò che i suoi poteri derivavano da una divinità celeste dei Dinka, chiamata Deng, e si ritirò in isolamento rituale e in digiuno, per segnare l'acquisizione di un ruolo nuovo e profetico. Ebbe largo seguito e i suoi seguaci dedicarono due anni alla costruzione di una piramide di terra e cenere, una «casa dello spirito» in onore della sua divinità celeste. Dopo la sua morte, nel 1906, i suoi poteri furono trasmessi a suo figlio Gwek. Uomo deforme e di sgradevole aspetto, Gwek si mostrava regolarmente sulla cima della piramide in stato di possessione profonda, mentre pronunciava profezie. Come suo padre digiunava periodicamente in solitudine e portava lunghi capelli arruffati: si trattava di segni del potere divino che lo possedeva. Guidò la resistenza contro l'amministrazione inglese e fu infine ucciso dalle forze governative. I Nuer hanno conosciuto numerosi altri profeti con caratteristiche simili.

Anche tra i Dinka i profeti sono stati importanti e numerosi. Il più famoso fu Arianhdit, che raggiunse il culmine della popolarità durante la Prima guerra mondiale e visse fino al 1948. Tutti i profeti dei Dinka erano Signori della Lancia da Pesca che, attraverso l'acquisizione di poteri supplementari direttamente dalla divinità, erano diventati in qualche modo uomini divini. Essi erano più direttamente coinvolti con l'autorità tradizionale e l'organizzazione sociale rispetto ai profeti dei Nuer. Essi guidarono molte sommosse e movimenti di una certa importanza politica nei primi anni del XX secolo.

I missionari cristiani hanno svolto la loro attività presso entrambe le popolazioni. Mentre tra i Nuer hanno avuto scarso successo, più numerose sono state le conversioni tra i Dinka, forse perché questi ultimi, costituendo il gruppo etnico più numeroso nel Sudan meridionale, hanno attribuito maggiore importanza alle forme occidentali di educazione e hanno sviluppato un notevole interesse per l'attività politica.

[Vedi *KWOTH* e *NHIALIC*].

BIBLIOGRAFIA

Le fonti principali per le religioni dei Nuer e dei Dinka sono E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956; Id., *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford 1940 (trad. it. *I Nuer. I modi vita e le istituzioni politiche di un popolo nilotico*, Milano 1975, 10ª ed. 2001); e G. Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford 1961. Entrambi si basano su una ricca e meticolosa ricerca etnografica e su una profonda comprensione dei problemi teorici e comparativi nello studio delle credenze e dei riti religiosi. Entrambi sono eccellenti studi su materiali estremamente complessi. Evans-Pritchard ha anche pubblicato numerosi articoli su vari aspetti della religione dei Nuer, che sono elencati in E.E. Evans-Pritchard e T.O. Beidelman (curr.), *Bibliography of the Writings of E.E. Evans-Pritchard*, London 1974. Cfr. anche J.P. Crazzolara, *Zur Gesellschaft und Religion des Nueer*, Mödling bei Wien 1933 (scritto di un missionario cattolico con una lunga esperienza in Sudan); F.M. Deng, *The Dinka of the Sudan*, New York 1972 (opera di un importante studioso dinka).

JOHN MIDDLETON

NYAKYUSA, RELIGIONE DEI. La religione tradizionale dei Nyakyusa e dei loro vicini Ngonde (che parlano un dialetto della stessa lingua) è stata attentamente studiata dal 1934 al 1938 e di nuovo nel 1955. I Nyakyusa occupavano la fertile valle di Rungwe in quella che oggi è la Tanzania (9° di longitudine Sud e 34° di latitudine Est); gli Ngonde occupavano la contigua piana in quello che oggi è il Malawi. Insieme contavano forse mezzo milione di persone. Erano agricoltori e pastori stanziali che praticavano la rotazione delle culture e fertilizzavano le loro piantagioni di banani con il concime delle stalle. Gruppi di uomini dai 30 ai 50 anni, con le loro mogli e i figli piccoli, vivevano insieme nei villaggi. La religione di queste due popolazioni si esprimeva soprattutto in due importanti cicli rituali, uno riguardante le famiglie, l'altro i *chiefdoms* (le unità politiche formate da un certo numero di villaggi sotto il controllo permanente di un capo) o i gruppi di *chiefdoms*. La celebrazione di questi riti prevedeva rappresentazioni drammatiche di tipo teatrale che esprimevano la giusta relazione tra gli uomini e tra l'umano e il divino: esse, in pratica, avevano la funzione di una regolamentazione del comportamento umano e insieme di una mediazione tra uomini e divinità.

Non particolarmente sviluppata era l'elaborazione di dottrine, anche se i riti legati alle famiglie si fondavano sulla convinzione che tutti i parenti, sia quelli vivi che quelli morti, fossero profondamente connessi tra loro, e inoltre sulla definizione delle regole parentali e matrimoniali. I riti comuni erano modellati su una narrazione mitica riguardante l'arrivo di certe linee di discendenza di capi che avrebbero portato il fuoco, il ferro e il bestiame all'umanità che, fino a quel giorno, non possedeva capi, né ferro, né bestiame e che mangiava soltanto cibo crudo. Un abbozzo di speculazione teologica pare essere la loro generale consapevolezza del simbolismo, il «comune linguaggio simbolico» di cui parla il poeta. Il fuoco, per esempio, rappresentava il «potere supremo» e l'autorità; «mangiare cibo crudo» era un comportamento da strega o almeno da persona senza cultura. Una interpretazione dettagliata del simbolismo veniva fornita dagli specialisti, sacerdoti e curatori (sia uomini sia donne) e in generale dagli anziani. Le associazioni simboliche qui riferite non sono il prodotto di congetture degli studiosi, ma riferiscono scrupolosamente le informazioni fornite dai partecipanti ai riti. In una società diversificata e in rapido mutamento il linguaggio simbolico del passato può facilmente diventare uno strumento di comunicazione di cui si va perdendo la memoria.

Le occasioni per la celebrazione dei riti legati alle famiglie erano il parto (soprattutto se in qualche modo anomalo), la pubertà, il matrimonio e la morte; ma anche le situazioni di sventura. Gli elementi comuni a tutti questi riti erano una cerimonia di purificazione (in cui tutti i partecipanti venivano lavati e rasati); una «dichiarazione» (con la quale chi partecipava al rito con «la rabbia nel cuore» doveva ammettere pubblicamente il proprio astio e far cessare il proprio rancore verso gli altri fedeli); e infine un banchetto di comunione (in cui i partecipanti e i loro parenti defunti condividevano birra, altro cibo che poteva variare a seconda dell'altitudine e, in occasione delle cerimonie funerarie, carne di manzo). Ciascun rito implicava un mutamento della condizione sociale per i partecipanti principali: la sposa, il padre, il fratello e il figlio nel caso di una cerimonia funeraria; entrambi i genitori nel caso di un parto gemellare (ma soltanto la madre per un parto normale); la ragazza in occasione della sua prima mestruazione; il suo sposo quando la donna passa dall'isolamento della pubertà al matrimonio. Ma anche i parenti meno prossimi erano chiamati a festeggiare: il grado di parentela era più esteso lungo la linea paterna che lungo quella materna e variava a seconda del genere di cerimonia rituale. La spiegazione fornita dagli stessi partecipanti a questi riti era che le persone maggiormente coinvolte nel lutto, i genitori di gemelli e le ragazze nubili facilmente impazziscono se il rito viene loro negato. E infatti i «comportamenti di un pazzo» venivano mimati (e in questo modo rifiutati) nel corso della rappresentazione drammatica di tipo teatrale che accompagnava il rito funerario, la cerimonia per l'accettazione di una nuova vita o di un nuovo ruolo nella società (nel caso di una vedova affranta, di una bambina che diventa donna, di

una giovane madre, di un uomo in lutto, di un marito o del padre impaurito di due gemelli. In tutti questi riti i protagonisti morivano simbolicamente e rinascevano. Mentre si trovavano nel mondo dei morti venivano «rimuginati» dagli spiriti e questa era un'esperienza penosa perché gli spiriti, sebbene connessi da legami di parentela, erano pur sempre di natura divina e il terrore della divinità opprimeva gli uomini, che cercavano in tutti i modi di separarsi da essa.

Le celebrazioni per il *chiefdom* erano di vari tipi. Il primo tipo consisteva in un rito di incoronazione durante il quale i due eredi designati (due perché il *chiefdom* separa in due parti ciascuna generazione) venivano rinchiusi in una capanna insieme con alcune persone comuni, scelte dalla generazione precedente, per imparare le funzioni del capo villaggio e per essere istruiti sui loro doveri futuri: i due giovani venivano inoltre trattati con speciali sostanze curative affinché diventassero rispettabili uomini carichi di autorità. A un segnale convenuto i due giovani uscivano dalla capanna e si precipitavano verso i pascoli, dove i capi e i vicecapi anziani accendevano un fuoco sfregando insieme due legnetti. Tutti i fuochi nel territorio erano stati precedentemente spenti e ogni nuovo focolare doveva prendere la sua fiamma dal fuoco del capo. Ciascuno dei due eredi stabiliva la sua autorità su una metà del territorio e piantava due alberi e una pietra per ricordare la sua incoronazione e il suo matrimonio regale. La terra nel *chiefdom* era di nuovo assegnata: la vecchia generazione si metteva da parte per lasciare spazio a quella nuova. Il vecchio capo doveva «morire presto», perché si credeva che la fertilità degli uomini, della terra e del bestiame dipendesse dalla vitalità del capo e un sovrano vecchio e malato risultava inaccettabile. Per questo motivo egli veniva soffocato e sepolto tra gli alberi piantati al tempo della sua incoronazione.

Il secondo tipo di celebrazione rituale per il *chiefdom* prevedeva lo sgozzamento di una vacca e varie preghiere rivolte a un sovrano precedente nel boschetto sacro che si era formato intorno alla sua tomba. Poiché in quel luogo nessuno poteva tagliare la legna o coltivare la terra, la vegetazione si andava continuamente infittendo.

Un ultimo tipo di rito era una sorta di purificazione generale, compiuta all'inizio delle piogge, dopo la stagione secca, oppure in occasione di gravi emergenze collettive. La cenere di tutti i focolari domestici veniva gettata via e tutti i sentimenti di rancore tra le persone venivano apertamente confessati.

Celebrazioni rituali di ampiezza regionale e che coinvolgevano un gruppo di *chiefdom* erano dedicate a un eroe fondatore e si svolgevano nel suo boschetto sacro. Venivano elevate preghiere per la pioggia, per la fertilità e per la salute dell'intera regione. I due eroi principali, Lwembe e Kyungu, erano rappresentati sulla terra da specialisti del sacro a cui si attribuiva potere sulla pioggia e sulla fertilità e che erano anch'essi venerati. Il boschetto di Lwembe nascondeva un grosso pitone (che rappresentava l'eroe): il serpente avrebbe soltanto leccato il sacerdote di Lwembe che, seppur protetto dentro un cesto vimini, avrebbe passato una notte nel boschetto.

Il nome di uno degli eroi fondatori, Kyala, al quale venivano fatte offerte all'interno di una caverna, era usato non soltanto per l'eroe, ma anche nel senso generico di «Signore» e per questo fu utilizzato dai primi missionari (nel 1891) per esprimere il concetto cristiano di Dio. Da quando la religione tradizionale dei Nyakyusa entrò in contatto con il Cristianesimo l'idea di un dio completamente distinto dagli eroi divenne sempre più chiara: nel 1934 gli anziani parlavano ancora di Kyala «di sotto», mescolato con gli spiriti, ma per i più giovani, sia di religione tradizionale sia cristiana, egli era «di sopra» (*kumwanya*) e «sopra» significava «in cielo» piuttosto che «in terra».

Le celebrazioni in onore di Lwembe oltrepassavano i confini linguistici e politici. Come dono i sacerdoti portavano al santuario prodotti delle montagne, come zappe di ferro e sale, che le ricche popolazioni della valle di Rungwe scambiavano con grano, fagioli e banane. L'eroe Kyungu ricevette zappe di ferro e avorio dalle montagne che circondano la piana di Ngonde e, a differenza di Lwembe, acquisì gradualmente grande potere politico, divenendo un capo che dominava sopra numerosi altri capi.

Oltre a queste celebrazioni rituali per gli spiriti delle famiglie, dei *chiefdom* e della regione, le popolazioni di lingua nyakyusa credevano nella stregoneria, un potere mistico che si pensava fosse esercitato da alcune persone, per scopi personali, al fine di colpirne altre. Coloro che praticavano la stregoneria erano ritenuti avidi, invidiosi e consumati dalla gelosia e dall'odio verso i loro vicini. Uccidevano uomini e animali, causavano la scarsità del grano e la disidratazione dei bovini: tutti questi eventi erano provocati dalla presenza di un «pitone nel ventre», che agiva negativamente dall'interno. Questo pitone era così reale nella fantasia della gente da essere davvero visto nelle autopsie che venivano praticate per scoprire la causa del decesso oppure per dimostrare la natura stregonesca del defunto.

La stregoneria era del tutto malvagia, ma un potere simile (e contrario) a essa poteva essere opportunamente esercitato dal capo per proteggere il villaggio dalle minacce stregonesche. Alcuni uomini, gli *abamanga* («i forti»), erano capaci di lottare, in sogno, con coloro che praticavano la stregoneria. Era credenza diffusa che chiunque, anche un uomo comune, potesse punire un capo inospitale o responsabile, in giudizio, di un verdetto ingiusto; potesse colpire un membro del villaggio che rifiutava l'ospitalità, che aveva troppo successo, che

avesse violato obblighi consuetudinari abbandonando, per esempio, un figlio o mancando di rispetto a un padre. I «respiri degli uomini», i mormorii di una opinione pubblica indignata, sarebbero caduti sul colpevole e gli avrebbero provocato la febbre, lo avrebbero fatto deperire o addirittura gli avrebbero causato la paralisi.

Erano diffuse anche varie sostanze «medicinali» (*imiti*), preparati ricavati da vegetali che potevano essere usati indifferentemente per scopi buoni o cattivi: per uccidere o per curare, per distruggere o favorire il raccolto, per assassinare o per mantenere l'autorità costituita.

Sempre enfatizzato era l'aspetto morale della religione. Chi era buono era protetto dagli spiriti e la sua famiglia, il suo bestiame e il suo raccolto prosperavano; il capo che si prendeva cura amorevole dei suoi uomini e dei suoi antenati attirava seguaci; se l'eroe fondatore e il suo rappresentante nella comunità venivano debitamente onorati, l'intera regione era benedetta da una pioggia gentile. L'uomo buono non causava motivi di offesa e sperava di non provocare mai l'odio di un vicino che poteva usare contro di lui le arti stregonesche. Nella stregoneria veniva in qualche modo personificato il male, ma ogni forma di potere poteva essere utilizzato per scopi maligni. Un padre che malediva il proprio figlio o la propria figlia, al punto da provocare la loro sterilità, doveva infine perdonarli e benedirli quando imploravano il perdono con un dono appropriato, anche se la rabbia era giustificata. Doveva dire «ora ti perdono» e sputare per terra, e tutto l'odio che era dentro di lui sarebbe uscito fuori con lo sputo. I riti dovevano essere celebrati correttamente, secondo la tradizione in ogni dettaglio liturgico, ma se i partecipanti covavano l'odio nel cuore nessun rito avrebbe potuto essere efficace: l'odio è la radice della sventura.

Come altre società, anche quella dei Nyakyusa è sempre stata particolarmente dinamica. I riti di incoronazione e le offerte a nome dei capi e delle regioni celebravano esplicitamente un cambiamento che era già avvenuto nel passato: l'arrivo degli eroi che avevano portato fuoco, ferro, bestiame e l'istituzione della *chieftainship*. Questo evento veniva rappresentato come avvenuto realmente dieci generazioni prima. Gli archeologi stanno ora ricostruendo la diffusione in Africa del ferro e dell'allevamento e già sono stati individuati i primi nuclei storici. Sembra che anche la *chieftainship*, compreso il potere politico di Kyungu, si siano diffusi in epoca ormai pienamente storica: i miti, quindi, richiamerebbero eventi storici, ma condensando, per così dire, il tempo. Conquiste culturali come il controllo del fuoco o la forgiatura del ferro, infatti, separati forse da milioni di anni, vengono nel mito fusi insieme con l'inizio dell'allevamento e con l'istituzione della *chieftainship*, a rappresentare, in un unico quadro, l'inizio della vita civilizzata.

Dal 1891 in avanti, con l'arrivo dei missionari cristiani, del commercio e del dominio coloniale, la velocità dei mutamenti si accrebbe notevolmente. Nel 1938 il 16% della popolazione della valle di Rungwe e ancor di più nella piana degli Ngonde si professava cristiana e aveva quasi del tutto abbandonato gli antichi riti tradizionali; intorno al 1955 anche coloro che non si consideravano cristiani avevano ridotto o abbandonato molti riti, come quello legato alla nascita di gemelli; dopo l'indipendenza del Tanganica, nel 1961, l'istituzione della *chieftainship* venne abolita nella valle di Rungwe e i riti di incoronazione caddero in disuso.

Due tendenze risultano chiare: in primo luogo la crescente importanza, per molte persone, dell'idea di una divinità (Kyala) distinta dagli spiriti e dagli eroi e destinataria di sempre maggiori preghiere e offerte; in secondo luogo l'attenuazione della paura della contaminazione legata alla nascita e alla morte. In modo analogo è diminuita la sensazione di pericolo legata alla divinità e ai processi biologici in cui la divinità si manifesta.

La celebrazione dei riti può essere osservata e le dottrine e i miti possono essere registrati, ma assai più difficile è documentare la natura dell'esperienza religiosa individuale. Molti parlavano della sensazione della presenza degli spiriti durante i sogni e perfino nei momenti di veglia. Se la moglie o il figlio erano malati, un uomo si recava talvolta al crepuscolo nella piantagione di banane per spruzzare acqua dalla sua tazza di zucca, esprimendo amore e carità verso tutti, vivi e morti, e invocando la benedizione dei suoi spiriti. Ma l'apparizione di un defunto nel corso di sogni ricorrenti era temuta come un presagio di morte e profondamente sgradevole sembrava il periodo di reclusione previsto dalla cerimonia rituale, quando il partecipante dimorava con gli spiriti. Numerosi convertiti al Cristianesimo, che peraltro ben conoscevano le credenze religiose tradizionali, dichiaravano di apprezzare il senso della presenza e della comunione con Dio in maniera diversa da quanto accadeva nel passato. Tutti erano comunque consapevoli che il male aveva un terribile potere distruttivo sugli uomini: per questo cercavano per loro e per tutti la purificazione da esso.

BIBLIOGRAFIA

G.K. Park, *Kinga Priest. The Politics of Pestilence*, in M.J. Swartz, V. Turner e A. Tuden (curr.), *Political Anthropology*, Chicago 1966, pp. 229-37: analisi comparative del sacerdozio dei Kinga e dei Nyakyusa.

Monica Wilson, *Good Company. A Study of Nyakyusa Age-Villages*, London 1951: descrizione delle popolazioni dei Nyakyusa e degli Ngonde, in particolare dei cosiddetti «villaggi d'età» e delle accuse di stregoneria.

Monica Wilson, *Rituals of Kinship among Nyakyusa*, London 1957.

Monica Wilson, *Communal Rituals of the Nyakyusa*, London 1959: descrizioni dei riti e interpretazioni del loro simbolismo basate su dichiarazioni dei fedeli.

Monica Wilson, *For Men and Elders*, London 1977: i mutamenti avvenuti tra Nyakyusa e Ngonde fra il 1875 e il 1971, con particolare riferimento al matrimonio e alle relazioni tra le generazioni.

MONICA WILSON

NYAME è il dio supremo degli Akan (compresi Twi e Ashanti), popolazione dell'attuale Ghana e della Costa d'Avorio. Questa divinità viene talora chiamata anche Onyame e Onyankopon. L'origine del nome è molto discussa: qualcuno afferma che derivi dalla parola della lingua akan *nyam* («gloria, splendente, brillante, cielo»); altri che provenga da *nyan* («alzarsi, sorgere, colui che risveglia»). Ma l'origine del nome potrebbe anche essere più banale, dal momento che è simile al termine della lingua bambara *nyama*, che significa semplicemente «forza» o «spirito della natura».

Nyame è tenuto in grande considerazione dagli Akan, che gli attribuiscono molti epiteti di lode, come Twereduampon («colui che non cade quando si appoggia a un albero»), Odomankama («colui che dona in abbondanza») e Abommubuwafre («il solo a cui ci rivolgiamo nelle difficoltà»). In quanto Essere supremo, Nyame è il creatore, che dona vita al mondo plasmandolo. Viene anche raffigurato come un ragno che, tessendo la tela della creazione, la vivifica, mentre lui rimane immobile nel centro (secondo J.B. Danquah, Nyame è talvolta identificato con Ananse, «il ragno»). Inoltre Nyame non è soltanto colui che dona la vita, ma è anche colui che fornisce sostentamento. Si crede, infine, che sia onniveggente e onnipotente.

Secondo la mitologia degli Akan, la divinità e gli uomini erano all'origine più vicini di quanto non siano oggi. In realtà erano così vicini che agli uomini era sufficiente sollevarsi sulla punta dei piedi per toccare la divinità. Un giorno una donna, battendo del *fufu* (impasto di igname e banana) nel mortaio, colpì ripetutamente la divinità con il suo pestello, facendola adirare e provocando così il suo ritiro più in alto, più lontano dalla terra: da allora l'umanità vive separata da Nyame, che ormai dimora in cielo. Come in molte altre religioni dell'Africa occidentale, i problemi quotidiani sono gestiti dalle divinità minori o dagli antenati.

R.S. Rattray riferisce di un culto di Nyame anche tra gli Ashanti. Esso prevedeva sacerdoti, luoghi sacri e un ristretto numero di osservanze religiose: quasi ogni casa, tra gli Ashanti, possiede un piccolo sacrario dedicato a Nyame. I sacrari osservati da Rattray erano in genere composti da bastoni triforcuti piantati in terra, che reggevano un vaso contenente acqua piazzato nel centro. Asce di foggia neolitica (le «asce di Dio», secondo gli Ashanti) erano immerse nell'acqua e varie offerte erano deposte nel sacrario. Questa associazione di oggetti di culto, che è frequente nel culto delle divinità del fulmine (come Şango tra gli Yoruba), ci induce a riflettere sulla possibile connessione storica e sulla diffusione di questo culto, ma la mancanza di documentazione sicura ci costringe a rimanere nel campo delle semplici ipotesi. Nel culto di Nyame tra gli Ashanti i sacerdoti indossano insegne speciali (due mezzelune dorate con raffigurazioni del sole, della luna e delle stelle) e rasano le loro teste in una maniera particolare. Nel corso della cerimonia annuale vengono offerti sacrifici al dio per otto giorni consecutivi, alla fine dei quali due galline bianche vengono uccise in suo onore.

Opportuno è, infine, segnalare che, mentre Nyame è una figura estremamente potente, da cui deriva fondamentalmente tutta la vita e il potere spirituale, la maggior parte dei riti degli Ashanti (ma anche degli Akan che egualmente riconoscono Nyame come dio supremo del loro pantheon) sono dedicati a divinità minori (*obosom*, in lingua ashanti). Queste ultime, come gli *orişa* degli Yoruba, sono le figure spirituali che sorvegliano e regolano la vita quotidiana della gente e che vengono consultate e implorate per ottenere soccorso in caso di malattia o di necessità.

La relazione tra Nyame e i vari *obosom* è piuttosto complessa: per un verso gli *obosom* sono considerati figli e portavoce di Nyame, ai quali è attribuita una funzione di mediatori tra la terra e il dio stesso; per un altro verso – specialmente in buona parte delle tradizioni popolari degli Ashanti – lo statuto e le attività degli *obosom* sono assai differenti da quelli di Nyame, quando non sono addirittura in contrasto con lui. Asase Yaa, una divinità femminile strettamente collegata a Nyame, non è una sua creazione, né la sua consorte, ma sta al dio come la regina madre degli Ashanti sta al re. Molte narrazioni popolari raccontano come Ananse, il ragno che svolge le funzioni di trickster, complotti e agisca contro Nyame, talvolta con successo.

BIBLIOGRAFIA

J.B. Danquah, *The Akan Doctrine of God. A Fragment of Gold Coast Ethic and Religion*, London 1944: buona, anche se del tutto originale, trattazione, in cui viene attribuita una origine orientale a nomi, concezioni e dottrine degli Akan.

R.S. Rattray, *Ashanti*, Oxford 1923: lavoro autorevole ed esauriente.

JAMES S. THAYER

O-R

ỌLỌRUN è la divinità elevata del popolo degli Yoruba della Nigeria sudoccidentale. È conosciuto anche con il nome più antico di Olodumare. Ọlọrun è considerato il re degli dei e il suo nome letteralmente significa «proprietario del cielo».

Il rapporto che intercorre tra Ọlọrun, in quanto divinità elevata, e gli altri dei degli Yoruba è come quello tra un padre e i figli: questi altri dei, gli *orịṣa*, sono infatti considerati suoi figli. Come accade in molte religioni dell'Africa occidentale, Ọlọrun è una divinità remota e non vi sono culti tradizionali rivolti direttamente a lui. In questo senso Ọlọrun è molto simile alle divinità elevate dei popoli vicini alla Nigeria, come il dio Osanobua (o Osa), presso il popolo degli Edo (Benin).

Tuttavia Ọlọrun non è trascurato né ignorato dagli Yoruba: si crede che tutte le offerte e le preghiere finiscano per arrivare a lui, ma che egli accetti le offerte e renda noti i suoi desideri attraverso gli dei minori. Eṣu, una divinità yoruba che funge da messaggero di Ọlọrun, comunica i desideri di Ọlọrun agli *orịṣa* e porta le preghiere della gente dagli *orịṣa* ad Ọlọrun. Inoltre, Ọlọrun viene ricordato in quasi tutti i rituali, almeno nella tradizionale formula conclusiva, «Possa Ọlọrun accettare questo». In molti proverbi e modi di dire, il nome e la figura di Ọlọrun sono rilevanti, come nel saluto mattutino «Possa Ọlọrun svegliarci bene», o nei proverbi «Nessuno tranne Ọlọrun può mettere la corona a un leone» e «Ọlọrun scaccia le mosche dalla mucca senza coda».

Ọlọrun è importante nel pantheon degli Yoruba anche perché decide il destino di ogni persona. Prima della nascita, l'anima custode dell'antenato si inginocchia davanti a Ọlọrun e riceve il destino della persona. Questo destino viene tuttavia dimenticato al momento della nascita, e può essere riscoperto solo attraverso la divinazione. Sebbene Ọlọrun possa modificare i destini individuali in certi modi, la durata del tempo concesso alle persone sulla terra è immutabile. Ọlọrun è anche considerato un potente agente morale, poiché egli giudica le anime dopo la morte. Le persone che hanno vissuto una vita giusta sono ricompensate con una breve vita nell'aldilà seguita dalla reincarnazione. Coloro che hanno compiuto il male, invece, non si reincarnano e vengono mandati da Ọlọrun nel «regno dei cocci », nel quale essi soffrono in un'atmosfera infuocata e impregnata di pepe.

Nel periodo coloniale, la figura di Ọlọrun acquistò maggiore importanza, probabilmente per l'influenza del monoteismo musulmano e cristiano. Malgrado fosse sempre stato considerato una divinità elevata, prima di questo periodo Ọlọrun non aveva templi o culti specificamente dedicati a lui: oggi, invece, si trovano dei templi a lui dedicati in Yorubaland. Inoltre, per gli attuali Yoruba, Ọlọrun è colui che emana le leggi e controlla la vita e la morte. Dal momento che l'80% degli Yoruba sono credenti musulmani o cristiani, gli studiosi hanno ipotizzato che questi attributi e funzioni di Ọlọrun siano degli ampliamenti della sua figura dovuti all'influenza indiretta delle tradizioni monoteistiche. Nella sua forma originaria, Ọlọrun probabilmente era un dio molto più remoto, estraneo a qualsiasi interferenza negli eventi naturali, storici (tranne che nel mito) o sociali, anche se la tradizione più antica associa Ọlọrun alla vita nell'aldilà e al processo della reincarnazione. Inoltre, Ọlọrun figura inizialmente nel mito della creazione, poiché egli distribuì i compiti e i materiali della creazione a uno dei suoi figli, Ọbatala, ma la creazione era destinata a essere compiuta da un altro suo fi-

glio, Oduduwa. In generale, tuttavia, in queste aree gli *orișa* svolgono un ruolo predominante.

Sebbene i rituali a lui dedicati in Yorubaland siano pochi, Ọlọrun si è diffuso nel Nuovo Mondo, specialmente nel Brasile nordorientale. In questa regione si tende a identificarlo con Dio, il padre della Trinità cristiana e, secondo la teologia locale, egli opera principalmente attraverso il suo *orixa* (*orișa*) più importante, Gesù Cristo, chiamato anche Oxala o Zambi. Tuttavia, Ọlọrun viene spesso identificato con questo *orișa* principale, pertanto l'importazione di questa divinità avviene in maniera ambigua. Il giorno dedicato a Ọlọrun è il venerdì, probabilmente un residuo dell'influenza musulmana. Le importazioni nel Nuovo Mondo dall'Africa sono state numerose – Ọlọrun figura come divinità anche nel culto di Shango a Recife, in Brasile – e non è semplice rintracciare con precisione la presenza di questa divinità elevata degli Yoruba nel Nuovo Mondo.

BIBLIOGRAFIA

W.R. Bascom, *The Yoruba of Southwestern Nigeria*, New York 1969.

E.B. Idowu, *Olódùmarè. God in Yoruba Belief*, New York 1963. Trattazione molto competente dell'argomento.

JAMES S. THAYER

PIGMEI, RELIGIONI DEI. I Pigmei africani comprendono una varietà di gruppi etnici di cacciatori-raccoglitori che abitano nella foresta pluviale dell'Africa centrale. Poiché vivono da nomadi in un ambiente difficile e inaccessibile, sono stati condotti pochi studi seri su queste popolazioni. La maggior parte degli studi sulla vita dei Pigmei hanno riguardato il loro rapporto con la storia delle religioni. Secondo Wilhelm Schmidt (1868-1954), un sacerdote etnologo interessato all'origine della religione, il popolo dei Pigmei rappresentava l'umanità nella sua infanzia, una dimostrazione vivente di una delle prime fasi della cultura umana. Poiché le prime prove raccolte sembravano indicare l'esistenza di una credenza monoteistica nelle società primitive, Schmidt incoraggiò i suoi colleghi a studiare la vita religiosa dei Pigmei. Pertanto, per molti anni, i Pigmei sono stati studiati dai missionari cattolici che cercavano di sostenere l'idea che il monoteismo, piuttosto che l'animismo o il feticismo, fosse stata la prima forma di religione. [Vedi *SCHMIDT, WILHELM*, vol. 5].

Questo articolo tratta di tre gruppi di Pigmei che sono meglio conosciuti a causa di recenti ricerche sul campo: gli Aka, che abitano la parte meridionale della Repubblica Centrafricana; i Baka del Camerun orientale e gli Mbuti della foresta pluviale di Ituri nella Repubblica Democratica del Congo (Zaire). Altri gruppi più sedentari e meno documentati, come i Gyeli del Camerun occidentale e gli Twa della Repubblica Democratica del Congo centrale e del Ruanda non rientrano in questa trattazione.

I Pigmei Aka. Secondo la cosmologia degli Aka, un dio creatore chiamato Bembe costruì il mondo, compresi il cielo, la terra, la foresta e gli animali. Poi diede forma alla prima coppia di umani, un maschio e una femmina, chiamati Tole e Ngolobanzo. In seguito aggiunse un fratello minore, Tonzanga. Bembe diede tutta la conoscenza e i beni terreni a Tonzanga, ma Tole li sottrasse al fratello per assicurare la sopravvivenza di tutta la famiglia. A causa di questo furto, Bembe si ritirò in cielo dove ora vive senza curarsi più del mondo da lui creato.

La coppia originaria di gemelli, Tole e Ngolobanzo, generò due figli, dalla cui unione a sua volta nacque il resto dell'umanità. Da allora i tre esseri originari creati da Bembe hanno continuato a vivere in un mondo parallelo che rappresenta l'ideale al quale si dovrebbe conformare la società umana. Gli spettri degli esseri umani (*edio*) vivono nella foresta dove conducono una esistenza infinita, sotto il governo dei due spiriti ancestrali dell'umanità, Ezengi e Ziakpokpo. Gli spettri sono neutrali nei confronti degli esseri umani: agiscono con benevolenza o meno a seconda di quanto gli esseri umani si trattino bene tra loro e di quanto rispetto mostrino nei confronti degli stessi spettri. Tuttavia, si crede che le aree al di fuori della foresta (i suoi margini, i villaggi, i fiumi), siano abitati da spiriti maligni estranei. Nel pensiero degli Aka, il villaggio è un mondo non-umano (e cattivo), la foresta è il regno degli spettri e l'accampamento è l'unico spazio pienamente umano.

La foresta è pervasa da princìpi vitali e da essi un individuo può trarre, per iniziazione o ereditandolo, il potere spirituale (*kulu*) che lo assisterà benedicendo le sue varie imprese. Tuttavia, gli spiriti maligni (*kose*) vengono attratti dove vi è malevolenza o calunnia presso gli esseri umani. Se degli individui si augurano del male a vicenda, ciò è causa di sfortuna per gli esseri umani perché provoca l'ira degli spiriti.

I rituali religiosi degli Aka sono di due tipi: grandi festività che interessano l'intera comunità e rituali in scala minore che riguardano la sfera privata. Tutti i rituali degli Aka hanno a che fare con tre funzioni fondamentali: la propiziazione delle potenze sovrannaturali (gli spettri o il dio della foresta Ezengi), al fine di ottenere abbondanza e fertilità; la divinazione delle cause di disordine o del probabile risultato di un'azione prospettata; la propiziazione di spiriti offesi, per esempio gli spettri degli antenati durante un periodo di conflitto

sociale o di carestia, oppure di spiriti animali offesi per un «assassinio» (la morte di un animale durante una battuta di caccia).

I rituali vengono celebrati prima di intraprendere un viaggio. Nel pensiero degli Aka (che è incentrato sulla giustapposizione di accampamento, villaggio e foresta, con i relativi valori ad essi associati), qualunque passaggio dall'uno all'altro mondo è potenzialmente pericoloso e richiede un'azione rituale. Ogni maschio adulto può entrare in contatto con certi spiriti familiari, ma è prerogativa di vari specialisti (un anziano, un capo cacciatore o un indovino-guaritore) incontrare gli spiriti più importanti come Ezengi o lo spirito-elefante.

Gli Aka si procurano la maggior parte del cibo con la caccia, la quale, essendo un'attività molto pericolosa e dai risultati imprevedibili, è accompagnata da riti di varia natura: riti individuali e collettivi di propiziazione, riti di divinazione, riti di ringraziamento con offerte agli spettri e un rito di espiazione collettiva davanti allo spirito della cacciagione. Se si verifica un periodo di insuccessi consecutivi nella caccia, è necessario tenere una cerimonia di divinazione e propiziazione durante la quale compaiono gli spettri nella forma di maschere fatte con le foglie. Quando gli uomini sono assenti per lunghi periodi di caccia, le donne recitano particolari canzoni ed eseguono danze per chiedere non solo che gli uomini tornino con grandi quantità di selvaggina, ma anche che riprendano le relazioni sessuali.

Il valore che gli Aka attribuiscono alla fertilità umana e alla vita umana in generale è ancora più evidente nella cerimonia del Mokondi, una grande festa dedicata ad Ezengi. Durante il Mokondi, una figura che indossa una maschera di rafia danza all'interno di una folla di persone, separate a seconda del sesso in cerchi concentrici. La cerimonia si tiene ogni notte per un mese intero per celebrare la formazione di un nuovo accampamento dopo la morte di un membro della comunità. Con essa si intende ristabilire il benessere della comunità ottenendo la benevolenza e la protezione dell'Essere supremo.

L'ultimo importante rituale Aka è collegato alla raccolta del miele. Mobandi, un rito annuale tenuto in coincidenza con la fioritura di un albero particolare, è un rituale collettivo di purificazione durante il quale si pratica una forma di «flagellazione»: battendosi leggermente con dei rami pieni di foglie, gli Aka sperano di espellere le forze maligne (*kose*) dalla comunità. Inoltre, poiché il miele è un simbolo sessuale per gli Aka, il rituale del Mobandi corrisponde alla rigenerazione periodica del mondo.

I Pigmei Baka. Certe concezioni religiose dei Baka sono simili a quelle degli Aka. Parecchi termini sono utilizzati da entrambi i gruppi, ma per definire aspetti diversi della vita religiosa. Secondo la cosmologia dei Baka, il dio Komba ha creato il mondo e le sue creature. Egli fa parte di una famiglia divina che comprende la sue sorelle, un eroe culturale di nome Waito e vari discendenti. In tale complessa mitologia, tutte queste creature funzionano come una entità poliedrica ed ermafrodita, che si autogenera e che produce tutta l'umanità, compresi i Pigmei e il resto degli Africani.

Waito, che ha rubato a Komba i beni della cacciagione e del fuoco per donarli all'umanità, è anche la figura che ha introdotto le donne e la sessualità nella cultura umana. Komba, d'altra parte, ha portato la morte nel mondo. Mentre Komba rimane distante in cielo, è il suo spirito, Ezengi, che fornisce ai giovani Baka la conoscenza del mondo e della vita sociale durante le cerimonie di iniziazione. Ezengi protegge gli umani e regola la loro morte e la loro rinascita come spettri della foresta. La comunicazione con il dio della foresta Ezengi o con gli spettri è prerogativa di uno specialista (l'indovino-guaritore), o dei maschi adulti iniziati durante le danze collettive, e viene attuata attraverso canzoni, incantesimi, offerte e, a volte, con l'accensione di un fuoco.

La funzione dei rituali presso i Baka è simile a quella presso gli Aka: la predizione del futuro, la propiziazione degli spiriti per assicurarsi il successo nella caccia, la restaurazione della vita normale dopo tempi difficili e l'acquisizione della benevolenza continua di Ezengi verso la comunità. Prima dell'inizio di una caccia grossa con le lance, si tiene una sessione di divinazione, seguita da un rituale celebrato dalle donne che cantano con gorgheggi e danzano per attirare gli animali. Quando qualcuno muore, è necessario celebrare due cerimonie. La notte in cui avviene la morte, uno spirito mascherato (simbolo della vita contro la morte), esegue una danza, insultando il pubblico e facendo battute oscene. Dopo la sepoltura, l'anima del defunto danza nell'accampamento, ma viene scacciata con dei tizzoni e costretta a rifugiarsi nella foresta. Appena l'accampamento è abbandonato, inizia una grande festa per ristabilire l'esistenza normale della comunità; a questo punto compare Ezengi nella forma di una maschera di rafia. Alle donne non è permesso partecipare e nel rituale ogni famiglia è rappresentata da un maschio adulto. Questa cerimonia, che coinvolge un gran numero di persone, rappresenta anche il culmine dell'iniziazione dei ragazzi pubescenti che di solito dura diverse settimane. Con questa larga partecipazione, il rituale, che comprende canzoni collettive polifoniche, fornisce l'occasione per riaffermare l'unità del gruppo dopo una grave crisi.

I Pigmei Mbuti. I Pigmei Mbuti della foresta pluviale di Ituri sono i più conosciuti tra i vari gruppi etnici pigmei. Secondo Paul Schebesta (1950), gli Mbuti credono che dio creò l'universo (cioè, la foresta), e tutti gli

esseri e le forze in esso contenuti. Si ritirò poi in cielo e smise di partecipare agli affari terreni. Il primo uomo, un eroe culturale chiamato Tore, divenne dio della foresta e diede agli Mbuti sia il fuoco che la morte; è considerato la fonte della cacciagione e del miele, e fornisce protezione. Si ritiene che Tore, essenzialmente un dio benevolo, sia particolarmente offeso dal male. Secondo questa versione della storia, sia gli uomini che gli animali sono dotati di forze vitali (*megbe*). Inoltre si crede che l'ombra di un defunto diventi uno spirito della foresta, appartenente a quel popolo invisibile che fa da mediatore tra gli umani e il dio della foresta Tore.

Questa versione della cosmologia degli Mbuti non è accettata dallo studioso Colin Turnbull (1965), secondo il quale non vi è alcun dio creatore; gli Mbuti, invece, venerano dio come un essere benevolo personificato dalla foresta. Per loro dio *è* la foresta. Turnbull dissente anche dal racconto di Schebesta per quanto riguarda gli spiriti mediatori della foresta; egli invece considera gli Mbuti come un popolo incline alla praticità che intrattiene un rapporto diretto con la foresta come essere sacro.

I Pigmei Mbuti non hanno né specialisti dei rituali, né pratiche divinatorie. La comunicazione con la foresta avviene attraverso il fuoco e il fumo, le offerte, i fischietti, le trombe di legno e le canzoni polifoniche. Come presso gli Aka e i Baka, si celebrano rituali in occasione della caccia, della raccolta del miele, della scarsità di cibo, della pubertà e della morte.

L'inizio della pubertà nelle donne è celebrato con una festa di iniziazione chiamata Elima. Al momento del menarca, la ragazza viene isolata insieme alle sue amiche. Le ragazze rimangono nella capanna dell'Elima per diverse settimane, durante le quali ricevono istruzioni sulla maternità e su varie responsabilità rituali da una parente anziana. Si insegna loro anche a cantare le canzoni delle donne adulte. L'Elima serve anche per scegliere un compagno.

Sebbene l'Elima serva come iniziazione alla vita adulta sia per le ragazze che per i ragazzi, vi è un rito di iniziazione separato, esclusivamente per i ragazzi, chiamato Nkumbi. Durante lo Nkumbi, i ragazzi mbuti vengono circoncisi insieme ai giovani dei popoli vicini che vivono in insediamenti agricoli fuori dalla foresta. Lo Nkumbi è principalmente un modo per gli Mbuti di acquisire uno *status* nella società dei villaggi, e serve anche a cementare i legami tra gli Mbuti e i villaggi vicini.

La prima uccisione di un animale durante la caccia è un altro rituale di iniziazione per i giovani mbuti. Fino a che non abbia compiuto questo atto, al giovane non è permesso partecipare al rituale mbuti più importante, il Molimo, che si celebra dopo una crisi nella comunità (di solito una morte) e che dura un mese intero. Gli Mbuti credono che poiché dio è benevolo, la morte o simili disgrazie non possano avvenire a meno che la foresta non «si sia addormentata». Lo scopo del Molimo, dunque, è di risvegliare la foresta con le canzoni e ristabilire così la vita normale della comunità. Durante questo rito, dio canta con una tromba di legno con l'intera comunità. Il fuoco del Molimo viene riattizzato ogni giorno con le braci raccolte dal focolare di ogni famiglia, per sottolineare la natura collettiva della festa. Come reazione in tempi di crisi e mezzo per rigenerare il mondo attraverso le canzoni polifoniche, il Molimo rappresenta una perfetta forma di comunicazione con il mondo spirituale.

BIBLIOGRAFIA

Sugli Aka, il testo di base è S. Bahuchet e Jacqueline M.C. Thomas (curr.), *Encyclopédie des Pygmées Aka. Techniques, langage et société des chasseurs-cueilleurs de la forêt centrafricaine*, Paris 1981-1983. Dei quindici volumi in progetto, sono usciti il vol. I, *Les Pygmées Aka*, 1983, e il vol. II, *Dictionnaire Aka-Français*, 1981. Cfr. anche S. Bahuchet, *Les Pygmées Aka et la forêt centrafricaine*, Paris 1985, che contiene dei capitoli dettagliati sulla visione del mondo degli Aka e sui loro rituali. Sui Baka, cfr. R. Brisson e D. Boursier, *Petit dictionnaire Baka-français*, Douala 1979; e R. Brisson, *Contes des Pygmées Baka du Sud-Cameroun*, I-IV, Douala 1981-1984. Sugli Mbuti cfr. P. Schebesta, *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Die Religion*, III, Bruxelles 1952; e dello stesso autore *Les Pygmées du Congo Belge*, Bruxelles 1952; la documentazione presente in questi volumi è molto ricca, ma è particolarmente difficile da usare poiché sono stati messi insieme dati tratti da fonti diverse. C. Turnbull, *The Forest People. A Study of the Pygmies of the Congo*, New York 1961 (trad. it. *I pigmei. Il popolo della foresta*, Milano 1979), offre un racconto intimo della vita quotidiana e dei rituali presso gli Mbuti. Sono rilevanti altri due studi di Turnbull: *The Mbuti Pygmies. An Ethnographic Survey*, New York 1965, e *Wayward Servants. The Two Worlds of the African Pygmies*, New York 1965. Il primo è una valida sintesi degli studi precedenti, compreso quello di Schebesta, e il secondo, malgrado l'approccio materialistico, è un importante studio delle popolazioni della foresta Ituri.

Nello studio della storia delle religioni, W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart 1910, rimane un testo utile. Seppur datata, l'opera di Schmidt è interessante per capire la scuola evoluzionistica dell'analisi religiosa.

Sulla musica rituale, si consigliano le seguenti registrazioni: S. Arom, *Anthologie de la musique des Pygmées Aka*, Paris 1978; S. Arom e P. Renaud, *Baka Pygmy Music (Cameroon)*, Paris 1977; C. Turnbull e F.S. Chapman, *The Pygmies of the Ituri Forest*, New York 1958.

[Aggiornamenti bibliografici:

S.C. Abega, *Pygmess Baka. Le droit à la difference*, Yaounde 1998.

R.C. Bailey, *The Behavioral Ecology of the Efe Pygmy Men in the Ituri Forest, Zaire*, Ann Arbor/Mich. 1991.

N. Ballif, *Les Pygmées de la grande forêt*, Paris 1992.

Karen Biesbrouck, S. Elders e Gerda Rossel, *Central African Hunter-Gatherers in a Multidisciplinary Perspective. Challenging Elusiveness*, Leiden 1999.
R. Brisson, *Mythologie des Pygmées Baka (Sud Cameroun). Mythologie et contes*, Paris 1999.
K. Duffy, *Children of the Forest*, New York 1984.
B.S. Hewlett, *Intimate Fathers. The Nature Context of Aka Pygmy Paternal Infant Care*, Ann Arbor/Mich. 1991.
Susan Kent (cur.), *Cultural Diversity among Twentieth-Century Foragers. An African Perspective*, New York 1996.
J.T. Mark, *The King of the World in the Land of the Pygmies*, Lincoln/Neb. 1995.
G. Meurant e R. Farris Thompson, *Mbuti Design. Paintings by Pygmy Women of the Ituri Forest*, New York 1996.
C.M. Turnbull, *The Mbuti Pygmies. Change and Adaptation*, New York 1983].

SERGE BAHUCHET e JACQUELINE M.C. THOMAS

REGALITÀ NELL'AFRICA SUBSAHARIANA. La regalità in Africa ha sempre avuto un elevato grado di ritualizzazione. A partire dall'inizio del XX secolo gli studiosi hanno cercato senza successo di definire «regalità divina» un tipo particolare di complesso cultuale in Africa. Oggi molti preferiscono il termine più approssimativo di «regalità sacra». Due argomenti opposti tra loro dominano questo e altri dibattiti antropologici sul rituale. Uno, derivato dall'opera dell'antropologo inglese James G. Frazer (1854-1941), tratta un insieme di idee dichiaratamente distinte, in cui la salute personale e fisica del sovrano è collegata alla generosità della natura e al benessere della sua gente. L'altro argomento, derivato dal grande sociologo francese Émile Durkheim (1859-1917), tratta queste idee come espressione di realtà sociopolitiche piuttosto che come fattori primari. La visione sociologica prevalse negli anni '40 del XX secolo, ma a partire dagli anni '60 gli antropologi hanno rinnovato il loro interesse per la tesi di Frazer.

Sebbene molti dei dati di Frazer fossero tratti dalla realtà africana, egli pensava la regalità divina come caratteristica di una particolare fase dell'evoluzione culturale, non in un solo continente, e avvicinò la sua tesi anche all'etnografia europea e mediorientale, dove il suo modello poteva essere più appropriato. Frazer supponeva che le società primitive, alle prese con i problemi agricoli, ponessero la loro fede in un sovrano la cui vitalità assicurava magicamente l'abbondanza di raccolti e la cui morte per mano di uno sfidante più forte corrispondeva efficacemente alla semina per il raccolto successivo. I primi resoconti etnografici relativi agli Shilluk del Sudan parevano fornire un esempio contemporaneo di un simile regicidio rituale.

Basandosi sull'associazione tra la salute del sovrano e la fertilità naturale, Frazer spiegava la regalità, ma non il regno. E.E. Evans-Pritchard, nella prima trattazione moderna del soggetto, nel 1948, facendo affidamento su una etnografia migliore e su una teoria completamente diversa, affermò che il ruolo spirituale del sovrano esprimeva la contraddizione politica tra l'unità sociale degli Shilluk e l'assenza di una autorità centrale capace di assoggettare gli interessi delle fazioni. In assenza di un reale controllo, l'identificazione del sovrano con i valori morali della Nazione poteva essere espressa solo in termini spirituali. Evans-Pritchard, non riscontrando prove evidenti del regicidio rituale, suggerì che la tradizione fosse un mero riflesso del fatto che molti sovrani erano andati incontro a morte violenta per mano di principi sfidanti.

Meyer Fortes modificò questa tesi sociologica, argomentando che tutte le cariche erano realtà sociali distinte dagli individui che le ricoprivano. La funzione del rituale era quella di rendere queste cariche visibili e di compiere l'insediamento dell'individuo nella sua carica; come si dice in alcune parti dell'Africa, nel rituale di investitura è la regalità ad «impadronirsi» del sovrano. I rituali non sono semplicemente riflessi passivi o immaginari dell'ordine sociale ma strumenti per la sua preservazione e che convincono i partecipanti della verità dei poteri reali. Dopo il processo rituale, lo stesso sovrano si sente cambiato nella sua persona e acquista credito per gli eventi che seguono (pioggia o morti misteriose) e che sembrano confermare l'efficacia del rituale. Da questo punto di vista, tuttavia, la regalità non differisce da altri ruoli sociali come quello del divinatore o di un adepto dei culti di guarigione.

Un altro tipo di spiegazione sociologica, opposto al precedente, fu avanzato da Max Gluckman, con riferimento agli Swazi (Swaziland). Gluckman suggerì che le grandi cerimonie Ncwala fornivano alle persone l'opportunità annuale di esprimere il loro risentimento verso il sovrano in carica e così davano stabilità al sistema politico. Questa tesi dei «rituali di ribellione», sebbene ampiamente citata, sembra essere basata su un errore di interpretazione degli inni cantati in occasione delle celebrazioni Ncwala.

L'analisi dei rituali dal punto di vista della loro funzione politica non può spiegare il contenuto elaborato degli stessi, che spesso coinvolgono centinaia di titolati, esperti, cortigiani e capi lignaggio in una ricca trama di canti, danze, panegirici, costumi, tabu e medicazioni, che durano diversi giorni o settimane all'anno. Rileggendo l'etnografia swazi, T.O. Beidelman afferma che lo scopo del Ncwala era quello di contraddistinguere il sovrano in modo che potesse assumere i poteri soprannaturali necessari all'esercizio della sua carica. Beidelman afferma che alcuni dettagli come il colore nero di un bue sacrificale, la nudità del sovrano duran-

te il rituale, la sua mano destra vuota mentre danza sono coerenti con la cosmologia e l'uso simbolico swazi. Il colore del bue è riferito alla forza della sessualità, potente ma disordinata, che il sovrano deve incorporare e dominare. La nudità del re esprime il suo stato di marginalità in quanto «toro della sua Nazione», che deve mediare tra il soprannaturale e gli umani.

Altri studiosi hanno sottolineato che numerosi re, come lo *ọba* del Benin (Nigeria) o lo *mwami* del Bunyoro (Uganda), erano potenti sovrani i cui poteri spirituali sembravano esprimere la loro effettiva autorità piuttosto che compensarne la mancanza. In altri casi, i rituali della regalità e il rispetto per i poteri soprannaturali del sovrano rimanevano costanti nonostante i cambiamenti nel lungo termine della sua effettiva importanza politica. Lo stesso complesso rituale potrebbe essere associato o meno con un'organizzazione gerarchica di funzioni importanti, cosicché presso i Kongo (Repubblica Democratica del Congo), leggende e rituali da soli non chiariscono se il capo a cui si riferiscono governi dozzine o migliaia di sudditi. Presso i Nyakyusa (Tanzania), il re divino rimaneva essenzialmente un sacerdote, mentre presso i vicini Ngonde, con cui hanno in comune cultura e tradizioni delle origini, il re acquisiva poteri effettivi attraverso il controllo del commercio di avorio e di altri beni. Nel Bunyoro, i principi combattono per contendersi l'ascesa al trono, mentre presso i Rukuba (Nigeria) e i Nyakyusa il successore scelto deve essere catturato dal sacerdote officiante per timore che possa eclissarsi.

Questo e altri commentari tendono a mettere in dubbio la tesi di Frazer. I componenti di quello che, secondo Frazer, costituiva un singolo complesso ora sono visti variabilmente indipendenti tra loro. Inoltre, si è dimostrata l'impossibilità di verificare una tradizione del regicidio, sebbene la tradizione e, a quanto pare, la prassi di non permettere ai sovrani di morire di morte naturale siano anche associate ad alcune figure rituali che non sono sovrani. Altre usanze, una volta ritenute specifiche della regalità divina, come gli incesti prescritti e i tabu relativi al vedere il sovrano bere o mangiare, sono presenti in alcuni casi, ma assenti in altri. I capi presso i Dime (Etiopia) sono creduti in possesso di un potere spirituale chiamato *balth'u* che sembra corrispondere alla prospettiva di Frazer dato che, se il potere è «buono», è ritenuto in grado di garantire il raccolto e moltiplicare il bestiame, mentre se il raccolto è scarso la popolazione comincia a dire «dobbiamo liberarci di lui, i pensieri che egli ha per il Paese non danno risultati». Comunque, a un capo dime non è chiesto di preservare la sua buona salute e, infine, muore per cause naturali.

Gli stessi Africani spesso fanno riferimento ai poteri che investono il sovrano come a entità indipendenti con proprietà organiche. Per esempio, presso i Lega della Repubblica Democratica del Congo si crede che il potere spirituale conosciuto come *bwami* cresca e si rinnovi in eterno come un albero di banano; questo *bwami* può passare a un sovrano *mwami* (presso i Lega orientali) o a un'associazione scelta (presso i Lega occidentali). Da questo punto di vista, lo scopo del rituale è di favorire la crescita della regalità come una risorsa pubblica. A prescindere dal fatto che il re eserciti realmente il governo, la sua persona è uno strumento necessario al processo di mantenimento della regalità.

Reliquie dei sovrani defunti sono spesso parte delle insegne reali dei loro successori, oppure sono usate per produrre farmaci che conferiscono il potere regale. L'osso mandibolare di un *kabaka* del Buganda (Uganda) era conservato in un reliquiario dopo la sua morte. Nello Yorubaland, un *ọba* degli Ọyọ (Nigeria) consumava il cuore polverizzato del suo predecessore. Più in generale, il corpo di un sovrano vivente è esso stesso un oggetto sacro, modificato e manipolato per fini rituali; tra queste manipolazioni, l'usanza di tenerlo separato dalla gente comune spesso risulta più onerosa per il sovrano stesso che per gli altri.

La prospettiva africana è compatibile con quella sociologica di Fortes ed è qui che, probabilmente, è possibile scoprire il segreto del regicidio. La regalità in quanto tale è una carica perpetua, rappresenta l'unità sociale e la perpetuità del regno. Il tempo quindi è intrinseco all'idea di regalità. Il tempo, a sua volta, ha due componenti: transitorietà e rinnovamento costante. La continuità del corpo politico, e della vita umana in esso, può essere simbolizzata dal ciclo agricolo o da altri fenomeni naturali, da riti comunitari di passaggio o di successione, oppure da riti simili in cui la vita del sovrano, la sua morte o la sua sostituzione sono compiuti per dare forma concreta ai processi vitali della comunità. In questi casi, i cicli agricoli, i cicli iniziatici e la successione del sovrano non sono meramente metafore della continuità e della vitalità dell'ordine sociale, ma suoi elementi costitutivi.

Pertanto non sorprende che presso popoli ampiamente separati, tra cui i Lovedu (Sudafrica), i Nyakyusa, i Rukuba e i Mundang (Ciad), la morte di un sovrano o di un suo sostituto debba coincidere con una fase dei cicli iniziatici in cui è regolata la successione generazionale, sebbene in tutti questi esempi i tempi effettivi siano poco chiari. Il re dei Rukuba è tenuto a ingerire, al suo insediamento, materiale estratto dai corpi del suo predecessore defunto e di un infante ucciso per l'occasione, il cui *status* è tale che, da vivo, avrebbe potuto essere stato scelto come re. Questo e altri rituali rukuba, che esprimono chiaramente il tema del rinnovamento e della continuità, sono ritenuti capaci di assicurare un regno durevole e prospero. Il re stesso non ha l'onere di

numerosi tabu; può essere deposto se il suo «sangue» non è sufficientemente forte per tenere lontane le calamità, tuttavia non è ucciso per questo.

Durante gli anni '70 del XX secolo molti antropologi espressero crescente interesse per la prospettiva soggettiva relativamente al culto della regalità, al contenuto del rituale e alla sua capacità di plasmare l'esperienza cognitiva dei partecipanti. La prospettiva riduzionista secondo cui il rituale esprime semplicemente una realtà politica è incompatibile con il carattere collettivo e pluralistico attribuito ai poteri regali e con la segretezza che in molti casi circonda l'esecuzione di culti complessi e centrali.

La riscoperta dell'intellettualismo di Frazer, tuttavia, non si estende alle sue ipotesi evoluzioniste sul pensiero primitivo, e ha enfatizzato la particolarità dei simboli i cui significati vanno cercati nel loro contesto locale. Per esempio, il teschio di un defunto capo temne (Sierra Leone) è conservato in un santuario dove sono compiuti sacrifici quotidiani per assicurare il benessere comune, ma il teschio di un re mundang serve solo come strumento magico per spingere il suo successore a commettere il suicidio desiderato. I capelli e le unghie di un defunto *mwami* del Bunyoro sono tagliati dopo la sua morte per essere sepolti con lui, mentre le stesse parti di un *lwembe* dei Nyakyusa devono essere prese prima che esali il suo ultimo respiro «affinché quel *lwembe* non vada via con il cibo verso la terra delle tenebre e la fertilità del suolo possa rimanere sempre in superficie», e sono usate per la preparazione di medicine fertilizzanti. Può non esistere un dizionario universale dei simboli, e anche in un singolo contesto un elemento rituale generalmente può avere molteplici tipi e livelli di significato, alcuni definiti meglio di altri.

Audrey I. Richard, nella sua rassegna del problema in questione, *Keeping the King Divine* (1969), raccomandava di porre maggiore attenzione in futuro alla regalità nella sua relazione con altri elementi della società in cui si colloca, per esempio, con altre forme di culto degli antenati, con altri tipi di controllo sulla natura, con altre forme di autorità. Oppure, come messo in evidenza da un etnografo della Repubblica Democratica del Congo orientale, «il capotribù è semplicemente una variante dell'idea bashu di guaritore, mago e donna». Il modello culturale degli Shilluk (in comune con gli Anuak, i Dinka e altri popoli nilotici) è molto diverso da quello degli Azande (Sudan meridionale), dove gli attributi cultuali della regalità sono minimi, e differisce anche da quelli dei Temne, dei Rukuba o dei Dime, tutti fortemente diversi tra loro.

In un modello diffuso nell'Africa centrale, meridionale e parti di quella occidentale, i poteri violenti associati ai capi e alle attività umane della caccia e della guerra si crede che derivino dagli antenati. I culti degli antenati erano appaiati e contrastati con i culti degli spiriti locali e della natura, dai cui poteri venivano procurati quelli che erano benefici alla fertilità della natura, alle attività delle donne e al benessere delle comunità locali. Durante il XVIII e XIX secolo, alcuni culti locali si fusero con le istituzioni della regalità nel processo di formazione dello Stato. I regni swazi, luba, bushong (Repubblica Democratica del Congo) e del Benin ne sono degli esempi.

In questo modello, la simbolizzazione della violenza è spesso intenzionalmente traumatizzante. Un capo luba, dopo esser stato consacrato con il sangue di un uomo ucciso per l'occasione, poneva il suo piede sul capo della vittima e ne beveva il sangue misto a birra. Tali atti mostravano che il re possedeva poteri distruttivi sovrumani, simili a quelli della stregoneria, con i quali sarebbe stato in grado di difendere il suo popolo dagli attacchi di streghe e criminali. Il Ncwala conferisce poteri simili al re degli Swazi; gli inni cantati sono un'espressione nazionale non di ribellione, bensì di simpatia per il sovrano nella sua lotta solitaria contro tali nemici. Come sostengono gli stessi Swazi, il Ncwala è un rituale per fortificare la regalità e «tenere insieme la Nazione». In alcuni regni, gruppi designati praticano saccheggi, violenze carnali e altre forme di comportamento turbolento per mostrare che il potere che dovrebbe contenere la violenza è temporaneamente assente. Tuttavia, in casi frequenti, la rappresentazione rituale dei poteri violenti del capo era molto sproporzionata rispetto all'effettivo ammontare delle forze sotto il suo comando; il re aveva autorità in quanto incarnazione dell'ordine sociale, ma si trattava di un potere modesto.

Per contrasto, i culti locali dedicati al benessere della comunità enfatizzavano la crescita e la fertilità, impiegando come simboli rituali il colore nero (associato alle nuvole piovose) e strumenti agricoli come la zappa piuttosto che il colore rosso e le varie armi associate alla guerra. In altre situazioni, come presso i Nyakyusa, i poteri di dare la vita e di distribuire la morte non sono separati in questo modo. Eppure presso altri popoli, come i Mundang, il cui capo era tanto bandito quanto sovrano dedito al saccheggio nel suo territorio e fuori di esso, non esistevano culti della violenza.

Sebbene i re siano «costruiti» dai rituali con i quali sono stati incoronati, i loro poteri sono conservati attraverso i riti quotidiani. Lo sfortunato capo dei Dime, conosciuto come *zimu*, sebbene avesse effettive responsabilità politiche e militari, era sottoposto a così tante restrizioni nella sua dieta e nei contatti personali da essere praticamente un emarginato. Oltre all'insediamento, ai riti funerari e ai riti quotidiani, i culti della regalità includono un insieme di miti e un'organizzazione rituale

dello spazio. Le piante dei palazzi reali, dei santuari funerari e persino la distribuzione dei santuari nel Paese, presentano una organizzazione dello spazio rituale in conformità con i modelli cosmologici. I corpi di alcuni sovrani, come presso i Mundang, sono abbandonati senza un criterio preciso, mentre per i Nyakyusa le tombe dei primi sovrani sono tra i santuari più sacri e timorosamente riveriti. I santuari dinastici dei Ganda sono repliche della corte reale, con dei propri rituali elaborati e del personale dove una sorella della regina ha un ruolo centrale.

I miti reali comunemente fanno riferimento alla fondazione dello Stato e alla sua storia successiva, che possono essere rappresentate nei rituali di investitura e nelle celebrazioni periodiche durante l'anno. Fino agli anni '70 del XX secolo gli studiosi tendevano a interpretare alla lettera questi miti, in particolare quelli che attribuivano l'origine del regno a immigrati. Paradossalmente, la riscoperta intellettualistica del rituale fu accompagnata da una nuova visione del mito come espressione narrativa di reali relazioni sociopolitiche contemporanee. La condizione di «straniero» del re esprime la sua diversità dalla gente comune o la separazione di funzioni prevalentemente dinastiche da quelle sacerdotali locali, così come l'incesto o l'assassinio prescritti marcano la rimozione del sovrano dal suo stato ordinario e il suo accesso alla nuova posizione sociale.

Il dominio coloniale abolì oppure modificò profondamente la regalità e i rituali a essa connessi, appropriandosi di buona parte dei suoi poteri e proibendo alcune pratiche ritenute essenziali dal popolo per la creazione di veri sovrani. I misteri centrali dei culti sopravvissuti erano e sono tuttora conosciuti solo dai partecipanti esperti. Pertanto, disponiamo di poche descrizioni sul funzionamento pratico della regalità e solo di un ampio assortimento di prescrizioni rituali per quanto riguarda il Regno di Ruanda. Tuttavia, anche un maggior numero di informazioni potrebbe non contribuire a eliminare le ambiguità contenute nelle funzioni della regalità, che sono state sempre reattive rispetto ai cambiamenti delle condizioni ambientali, o a rivelare oltre ogni dubbio le relazioni tra prescrizioni rituali ed eventi reali. Anche i re, così come gli antropologi, hanno portato avanti la controversia sul regicidio come pratica necessaria o realtà simbolica. Nella metà del XIX secolo uno *ọba* degli Ọyọ rifiutò di sottostare al regicidio e, nel 1969, le cronache riportarono che il sovrano dei Jukun (Nigeria) era solito dormire con una rivoltella carica sotto il cuscino. Parte del potere e del mistero della regalità consiste nel suo rifiuto di essere vincolata a regole e nella sua centralità all'interno del processo politico.

[Per una discussione approfondita sulla regalità, vedi *BANTU DELL'AFRICA MERIDIONALE, RELIGIONI DEI*; *BEMBA, RELIGIONE DEI*; e *SWAZI, RELIGIONE DEGLI*].

BIBLIOGRAFIA

Le idee di James G. Frazer sulla regalità divina possono essere trovate nelle varie edizioni di *The Golden Bough* (trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino 1965). Il suo compendio in un volume unico (New York 1922) è stato ristampato numerose volte. La riscoperta moderna di Frazer inizia con l'articolo di M.W. Young *The Divine Kingship of the Jukun. A Re-evaluation of Some Theories*, «Africa», 36 (1966), pp. 135-52, e include L. de Heusch, *Sacrifice in Africa*, Bloomington/Ind. 1985. Tra i resoconti neofrazeriani più recenti sulla regalità divina, si segnalano A. Adler, *La Mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris 1982, J.C. Muller, *Le Roi bouc-émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria central*, Québec 1980; e D.M. Todd, *Aspects of Chiefship in Dimam, South-West Ethiopia*, in «Cahiers d'études africaines», 18 (1978), pp. 311-32.

E.E. Evans-Pritchard ha costruito l'approccio sociologico in opposizione a Frazer nel suo *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge 1948. Tra i saggi più rilevanti sull'argomento va segnalato quello di M. Fortes, *Of Installation Ceremonies*, in «Proceedings of the Royal Anthropological Institute», (1968), pp. 5-20. La tesi di M. Gluckman sui «rituali di ribellione» si trova nel suo *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London 1963. Cfr. la rassegna di Audrey I. Richard, *Keeping the King Divine*, in «Proceedings of the Royal Anthropological Institute», (1969), pp. 23-35.

I resoconti etnografici classici sui culti della regalità includono J. Roscoe, *The Bakitara or Banyoro*, Cambridge 1923, in cui presenta, relativamente ai Bunyoro, la migliore descrizione dei riti quotidiani di un sovrano. Hilda Kuper, *An African Aristocracy. Rank among the Swazi*, London 1947, offre una vivida descrizione del Ncwala in un'analisi del sistema politico. T.O. Beidelman interpreta il simbolismo dei culti collegati alla regalità in *Swazi Royal Ritual*, in «Africa», 36 (1966), pp. 373-405. Monica Wilson offre una analisi ricca di dettagli in *Communal Rituals of the Nyakyusa*, London 1957, che include delle trascrizioni di interviste ad anziani partecipanti ai culti della regalità e ad altre cerimonie. L'articolo illustrato di R.E. Bradbury, *Divine Kingship in Benin*, in «Nigeria», 62 (1959), pp. 186-207, è una guida utile per il documentario *Benin Kingship Rituals*, realizzato da Bradbury e F. Speed. L'unica raccolta ampia di prescrizioni rituali esoteriche è stata pubblicata in M. d'Hertefelt e A. Coupez (curr.), *La Royauté sacrée de l'ancien Rwanda* (Tervuren 1964).

Tra i resoconti storici più recenti sull'evoluzione della regalità divina si segnala: a proposito dei Bashu, R. Packard, *Chiefship and Cosmology*, Bloomington/Ind. 1981, che spiega le relazioni tra il potere del sovrano e il controllo delle forze naturali; relativamente ai Luba, Th.Q. Reefe, *The Rainbow and the Kings*, Berkeley 1981; e infine, relativamente ai Kuba, J. Vansina, *The Children of Woot*, Madison/Wis. 1978.

WYATT MACGAFFEY

SAN. Vedi *KHOI E SAN, RELIGIONE DEI.*

ṢANGO è uno degli dei più venerati e più complessi degli Yoruba, venerato in gran parte dell'Africa occidentale con altri nomi. È paragonabile alla divinità So degli Ewe e alla divinità Gua dei Ga.

Ṣango è il dio del tuono e del fulmine. Sebbene sia considerato un *oriṣa* (divinità) positivo, è molto temuto. Chi è stato colpito dal fulmine ed è sopravvissuto deve sottoporsi a lunghi rituali con offerte propiziatorie. Se la persona rimane uccisa, questi rituali sono obbligatori ancor prima che il corpo venga seppellito (e può essere seppellito solo da sacerdoti del culto di Ṣango). Inoltre, nessuno può dormire nella casa della persona morta finché non siano stati celebrati questi riti.

Secondo il mito, Ṣango era una figura storica, il quarto re di Ọyọ. A quel tempo il Regno di Ọyọ si estendeva dal Regno del Benin a quello del Dahomey. Si dice che Ṣango fosse un sovrano temibile e tirannico che, letteralmente, sputava fuoco e fumo. Scoprì un incantesimo con il quale riuscì ad attirare i fulmini ma, quando lo fece, questi distrussero la sua casa e la sua famiglia. Disperato, Ṣango si impiccò. Secondo altre versioni del mito, egli fu accolto in cielo durante un temporale; secondo altre ancora, sparì dentro la terra. In ogni caso, da allora è ritenuto capace di controllare i tuoni e i fulmini.

Il culto di Ṣango è universalmente diffuso presso gli Yoruba. Quando sente il rumore del tuono, uno Yoruba è solito dire: «Benvenuto a Sua Maestà» oppure «Lunga vita al re». Gli altari dedicati a Ṣango sono costituiti da un ramo con tre ramificazioni conficcato nel terreno, sul quale viene posto un recipiente che contiene le «asce del tuono». Si tratta in realtà di manufatti neolitici, arnesi o pezzi di ascia in pietra che sono stati dissotterrati dai contadini Yoruba, i quali sostengono che siano segni della presenza del fulmine e quindi di Ṣango. Il sacerdote capo del culto di Ṣango ha la responsabilità di iniziare il «re», o *alafin*, di Ọyọ ai misteri del culto. Il re di Ọyọ si ritiene discendente diretto di Ṣango.

Nel Paese degli Yoruba gli accessori rituali del culto di Ṣango sono riconoscibili nelle borse di cuoio lavorato con applicazioni usate dai sacerdoti e nelle bacchette, ornate con figure umane, che essi portano. Molti rituali nei quali si invoca Ṣango non sono legati solo ai tuoni e ai fulmini, ma anche alle guarigioni. In passato, si pensava che Ṣango fosse particolarmente potente nella cura del vaiolo.

L'importanza della guarigione è evidente in particolar modo nelle zone in cui molti Yoruba si sono insediati al di fuori della loro terra d'origine. In Sierra Leone, dove furono liberati molti schiavi yoruba, il culto di Ṣango fu molto diffuso per tutto il XIX secolo. Nel Nuovo Mondo quello di Ṣango è un culto di possessione, in cui uno dei sacerdoti o degli adepti viene «montato» dal dio durante una festa o un rituale. Questo tipo di culto si trova in Brasile, a Cuba e in varie parti dei Caraibi. Spesso Ṣango si ritrova in forma sincretica come santo cristiano: a Trinidad, per esempio, Ṣango è spesso identificato con San Giovanni, e a Cuba è associato a Santa Barbara.

Indipendentemente dalla forma che ha assunto, Ṣango nel Nuovo Mondo continua a essere associato al tuono e al fulmine e alla cura di certe malattie. I suoi

colori sono il rosso e il bianco, e a lui si offrono sacrifici nei momenti di bisogno.

BIBLIOGRAFIA

W.R. Bascom, *The Yoruba of Southwestern Nigeria*, New York 1969. Buono studio introduttivo scritto da uno dei grandi etnografi degli Yoruba.

W.R. Bascom, *Shango in the New World*, Austin 1972. Eccellente studio panoramico.

G. Parrinder, *West African Religion*, 2ª ed. riv. London 1961. Studio introduttivo utile, anche se non approfondito, che tratta delle credenze e delle pratiche degli Akan, degli Ewe, degli Ibo e dei popoli affini.

JAMES S. THAYER

SHEMBE, ISAIAH (circa 1870-1935), fondatore della Chiesa zulu amaNazaretha e personaggio di maggior rilievo del movimento delle Chiese indipendenti del Sudafrica. La vasta maggioranza delle 3.000 Chiese africane indipendenti sono o «etiopi», o «sioniste». Le Chiese etiopi sono copie esatte delle Chiese legate alle missioni (soprattutto di tipo metodista o congregazionista), che si sono staccate dalle Chiese missionarie bianche in seguito al problema dell'*apartheid* nella Chiesa. Le Chiese sioniste, il cui nome rimanda al sacro monte Sion dell'Antico Testamento, sono gruppi in gran parte capeggiati da un profeta carismatico, che praticano la guarigione. Il culto nelle Chiese sioniste è una variante africana della spiritualità pentecostale. Shembe è un personaggio eccezionale, legato a un piccolissimo gruppo di Chiese, spesso definite Chiese africane «messianiche», nelle quali i seguaci credono che il loro capo sia stato investito di poteri sovrannaturali.

Questi profeti di solito ricevono una chiamata divina presso luoghi sacri come sorgenti o montagne. Una voce disse a Shembe di scalare una montagna e lo guidò fino a una caverna dove egli ebbe un sogno. La voce lo invitò a guardare il mondo da questa posizione elevata e lì egli vide il proprio cadavere in putrefazione. La voce lo ammonì contro i peccati della carne ed egli si svegliò esclamando: «Ho visto Geova». Questa esperienza fatta sulla montagna fu destinata a rimanere per lui un fattore determinante per il resto della sua vita. Con questa chiamata divina, egli era stato scelto per assumere un compito profetico a beneficio degli Zulu.

Erano tempi travagliati nella società zulu e nella politica del Sudafrica: Shembe era molto legato a Meseni Qwabe, uno dei *leader* militanti della cosiddetta «ribellione riluttante» zulu del 1906. Nello stesso periodo conobbe William M. Leshega, capo della Chiesa Battista Africana appena formatasi, il quale era anche uno dei capi del movimento «etiope». Nel 1911, Shembe fondò la propria organizzazione, la Chiesa Battista amaNazaretha, che differiva dalla Chiesa di Leshega su un punto elementare: si osservava il sabato piuttosto che la domenica come giorno santo della settimana.

Nel 1912 Shembe ebbe un'altra rivelazione e fu spinto a scalare un'altra montagna, chiamata Inhlangakazi, situata nell'entroterra della città di Durban. Questo ritiro in montagna durò dodici giorni, durante i quali Shembe fu messo alla prova da potenze misteriose e sovrannaturali, ma a tutte le loro tentazioni egli rispose: «No, aspetto Geova». Allora gli angeli gli portarono cibo celeste nella forma di pane e vino e, una volta ricevuti questi doni, egli seppe che aveva acquisito una nuova identità ed era un uomo nuovo. Quando ritornò dalla sua gente, scoprì di avere ricevuto anche un nuovo potere, che egli interpretò come dono speciale di Gesù di Nazareth: il potere di scacciare i demoni e guarire i malati. Per Shembe queste furono esperienze fondamentali: il pellegrinaggio alla montagna con l'ascetismo e la vicinanza a Dio; l'identificazione con Mosè che era salito su un'altra montagna ed era poi stato accolto come liberatore dal suo popolo; e l'acquisizione dei poteri di guarigione. Adesso era pronto per svolgere il compito di profeta per il suo popolo.

Rispetto agli altri capi carismatici delle Chiese africane, Shembe spicca per originalità in una serie di punti: particolarmente importante è l'uso creativo che ha fatto della cultura tradizionale zulu nella vita cultuale all'interno della Chiesa. Durante le festività ecclesiastiche, l'intera congregazione, divisa in gruppi a seconda dell'età e del sesso, abbigliati con i vestiti tradizionali zulu, celebra la propria esperienza religiosa collettiva con una danza solenne, lenta e composta. Inoltre, il pellegrinaggio annuale al monte Inhlangakazi favorisce una forte coesione di gruppo per una moltitudine di persone che arrivano da paesi vicini e lontani.

Presso altre Chiese indipendenti, collegate alle missioni, gli inni sono a volte semplici traduzioni letterali di canti anglosassoni o di antichi testi poetici ecclesiastici. Gli inni di Shembe, invece, evocano il cuore pulsante dell'esperienza religiosa zulu dalla nascita alla morte. Shembe era molto portato per i suoni: spesso durante il sonno gli venivano in mente nuovi inni, completi di parole e musica. Questo fu il motivo principale che lo spinse a imparare a scrivere. Rimasto analfabeta fino all'età di circa quarant'anni, Shembe acquisì questa nuova abilità proprio per scrivere questi canti che irresistibilmente emergevano dal suo inconscio: canti solenni, semplici e di ricerca interiore. La sua congregazione – probabilmente senza eccezioni – condivise la sensazione di essere guarita dal profeta, dal suo efficace

esorcismo e dalla sua mano curativa, quando, con il suo mistico velo nero, egli ipnotizzava la folla in attesa.

Il libro degli inni zulu di Shembe, la biografia di Shembe scritta in lingua zulu da John L. Dube e il saggio di Absalom Vilakazi (1986) sono le fonti principali per lo studio della fede e della spiritualità di Shembe, testimonianze uniche che aiutano a capire la mente e lo spirito del capo di una Chiesa indipendente di quel periodo. Il titolo che Shembe stesso si diede fu «il Servitore», mandato dal Signore al popolo zulu impoverito e disprezzato: «Ma io solo vengo da lontano, / mandato dal Signore presso di voi».

Proprio come Gesù e Mosè erano stati mandati agli Ebrei, così il Servitore fu mandato agli Zulu. Ciò che una volta era un fatto biblico si presentava ora come una realtà per gli Zulu: «Così avviene anche oggi / nelle colline di Ohlange» (Ohlange è la località nella quale Shembe costruì la sua chiesa centrale chiamata Ekuphakameni). Con un'analogia che può facilmente essere fraintesa, Shembe si paragona agli archetipi biblici di Mosè e Gesù. Uno dei suoi inni, diventato una sorta di credo della Chiesa amaNazaretha, inizia così: «Credo nel Padre e nello Spirito Santo / e nella comunione dei santi della Nazaretha». In questa frase il Figlio è omesso, per lasciare spazio al Servitore dello Spirito. Ma è importante notare che, mentre egli fa riferimento al proprio ruolo di servitore, guaritore e assistente, al tempo stesso è consapevole di Cristo assiso sul trono nei cieli. Shembe sapeva che egli stesso, «essendo venuto con niente e andato via con niente», avrebbe dovuto essere giudicato davanti al trono di Dio.

Per capire il rapporto tra Shembe e Gesù Cristo, è necessario ricordare che nella società gerarchica degli Zulu, un visitatore non può avvicinarsi direttamente al sovrano, ma deve prima rivolgersi ai capi più giovani, il cui compito è quello di introdurre il visitatore all'autorità suprema. Secondo la credenza dei Nazaretha, questo è il compito di Shembe il Servitore nei cieli, rispetto al Re dei Re che sta sul trono. Il profeta zulu ha dunque il ruolo di mediatore. Nelle parole degli inni di Shembe vi è ambiguità e ricchezza di significato, e queste parole, non meno che l'intera pratica religiosa di Shembe, vanno interpretate nel contesto dal quale sono emerse: nel culto e nella lotta della comunità dei Nazaretha.

BIBLIOGRAFIA

H.J. Becken, *Theologie der Heilung. Das Heilen in den afrikanischen unabhängigen Kirchen*, Hermannsburg 1972.

J.L. Dube, *uShembe*, Durban 1936. Biografia di Shembe in lingua zulu.

J.P. Kiernan, *Prophet and Preacher. An Essential Partnership in the Work of Zion*, in «Man», 11 (1976), pp. 356-66.

Shula Marks, *Reluctant Rebellion. The 1906-8 Disturbances in Natal*, Oxford 1970.

G.C. Oosthuizen, *The Theology of a South African Messiah. An Analysis of the Hymnal of the «Church of the Nazarenes»*, Leiden 1967.

Katesa Schlosser, *Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwest Afrika*, Kiel 1958.

J.G. Shembe (cur.), *Izihlabelelo zamaNazaretha*, Durban 1940. Libro di inni, in lingua zulu, scritto dal figlio di Shembe, Johannes Galilee, che fu il suo successore a capo della Chiesa.

B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford 1961 (2ª ed.).

B. Sundkler, *Zulu Zion and Some Swazi Zionists*, Lund-Oxford 1976.

A. Vilakazi, *Shembe. The Revitalization of African Society*, Johannesburg 1986.

BENGT SUNDKLER

SHONA, RELIGIONE DEGLI. I popoli di lingua bantu, circa duemila anni fa, si spostarono nell'area centrale tra i fiumi Limpopo e Zambesi, area che oggi corrisponde allo Zimbabwe. Attraverso i secoli, piccole comunità si formarono e si combinarono in un certo numero di Stati complessi, che di volta in volta si dividevano quando si presentavano delle pressioni dall'interno o dall'esterno. Il termine *Shona* è relativamente recente ed è applicato agli abitanti indigeni di questa regione, escludendo solo i piccoli gruppi etnici alle periferie settentrionali e meridionali e gli invasori nguni giunti nel XIX secolo dal Sud, vale a dire gli Ndebele, che attualmente occupano l'area sudoccidentale dello Zimbabwe e gli Shangane, che occupano l'area sudorientale. Gli Shona spesso sono classificati distinguendo tra quattro principali gruppi dialettali: gli Zezuru nell'area centrale, i Korekore in quella settentrionale, i Manyika a oriente e i Karanga nell'area meridionale. Gli Shona sono l'etnia dominante nello Zimbabwe contemporaneo e includono circa otto milioni di persone, quattro quinti di tutta la popolazione del Paese.

Durante il dominio coloniale verso la fine del XIX secolo, gli Shona includevano un ampio numero di piccoli potentati locali indipendenti. Questi erano distribuiti in villaggi sparsi, basati sulla discendenza patrilineare. Si sostenevano principalmente con l'agricoltura e l'allevamento, soprattutto di bovini, che avevano importanza come dote matrimoniale e per altri scopi religiosi. Esisteva un discreto commercio interno in beni come i prodotti agricoli, oggetti di ferro e tabacco. In questa fase, le precedenti attività di commercio con l'esterno, basato su oro e avorio, erano decadute a scambi molto esigui. Poco più di un secolo dopo, persino gli Shona delle aree rurali beneficiano della tecnologia e delle co-

modità di consumatori che la prassi del lavoro stipendiato e dei prodotti destinati alla vendita hanno portato. Almeno un quarto della popolazione degli Shona ora vanta l'affiliazione a qualche confessione cristiana e le credenze cristiane sono penetrate nel pensiero dei tradizionalisti. Tuttavia, le credenze e le pratiche tradizionali sono ancora dominanti, persino tra molti che si professano di fede cristiana.

Religione tradizionale. La religione degli Shona tradizionalmente è incentrata sulle relazioni con gli spiriti dei defunti, inclusi gli spiriti di stranieri e antenati, gli spiriti della terra e quelli di antichi eroi. La maggior parte degli Shona riconosce anche un dio elevato (conosciuto con una varietà di nomi) che è troppo remoto per occuparsi delle vicende umane. Tuttavia, questa divinità è accessibile attraverso il culto presso gli Shona meridionali e lo è diventata ancora di più attraverso l'influenza del Cristianesimo.

Superficialmente, gli Shona credono in una distinta gerarchia di spiriti, con il dio elevato al vertice, seguito dagli spiriti degli eroi, della terra, degli antenati e infine degli stranieri. Per la maggior parte degli Shona il mondo spirituale appare fissato in una gerarchia antica e permanente. Nella pratica, tuttavia, la collocazione gerarchica dei vari spiriti varia secondo le località e i cambiamenti avvenuti col tempo. L'importanza relativa di spiriti differenti spesso dipende anche dalle attività dei loro *medium*.

Spiriti di qualsiasi livello possono essere associati a *medium* o corpi ospitanti. Quando un uomo o una donna stanno per diventare *medium*, in genere il primo segnale è la condizione di malattia, spesso accompagnato da disturbi mentali che un divinatore interpreta come la chiamata di uno spirito, rivolta alla persona malata affinché il suo corpo lo ospiti. Il paziente è quindi iniziato come *medium* e di volta in volta posseduto dallo spirito. Nello stato di possessione il *medium* va in una sorta di *trance*, durante la quale si crede che perda conoscenza e che lo spirito parli e agisca attraverso di lui. I *medium* degli spiriti più importanti sono i principali specialisti religiosi nella società tradizionale shona.

La divinazione è eseguita più frequentemente da un *medium* posseduto, sebbene siano usati anche alcuni strumenti meccanici, soprattutto vari tipi di dadi. La maggior parte delle attività rituali si svolge in risposta alla malattia o ad altre calamità, e i *medium* che hanno sperimentato sofferenze simili nella loro vita sono sovente i più abili nell'aiutare gli altri ad affrontare i loro problemi. Le disgrazie generalmente sono spiegate in termini di influenza degli spiriti, ma occasionalmente possono essere interpretate anche in termini di una malevola macchinazione di uno stregone o di una strega.

Gli Shona sostengono che certe persone, aiutate da spiriti maligni, assumono valori perversi e godono del loro dannoso potere esoterico. Questa credenza probabilmente si tramuta in pratica solo quando ci sono aspre tensioni sociali, e le accuse di stregoneria possono essere usate per giustificare spaccature all'interno di comunità precedentemente molto unite.

Il culto degli antenati. Quando la malattia o altre disgrazie sono sufficientemente preoccupanti da spingere alla consultazione di un divinatore, l'oracolo più comune è che il danno sia causato dallo spirito di un antenato defunto che vuole essere onorato. Il capofamiglia defunto è ritenuto responsabile del benessere di tutta la sua discendenza. Anche lo spirito di una madre o di una nonna materna possono essere considerati influenti, specialmente per questioni relative alla fertilità delle ragazze. Si dice che neanche una strega o uno stregone possano attaccare il membro di una famiglia senza la cooperazione degli spiriti degli antenati adirati.

Quando una persona muore, si crede che il suo spirito vaghi senza quiete fino a quando non è insediato nel terreno di famiglia mediante un rituale generalmente eseguito un anno dopo la sua morte. In seguito a ciò, il suo spirito viene frequentemente evocato, specialmente quando in famiglia si presentano eventi di una certa importanza. Può ricevere in offerta un toro proveniente dal bestiame allevato dalla famiglia, sacrificato in suo onore se la divinazione ha rivelato che questo è il suo desiderio. In ogni rituale a esso dedicato, i discendenti devono riunirsi con le loro spose per riaffermare la coesione del gruppo e la necessità di cooperazione reciproca. Lo stesso vale per un antenato di sesso femminile. Gli spiriti degli antenati di una famiglia sono considerati come spiriti più anziani che continuano il controllo e la cura del gruppo familiare di cui erano stati responsabili quando erano in vita. Si crede che molti spiriti degli antenati presiedano importanti riunioni familiari attraverso un *medium* posseduto, che è anche membro della famiglia. Con l'indebolirsi del sistema della famiglia estesa, specialmente nelle aree urbane, il culto degli antenati diventa sempre più una questione privata, fornendo anche i mezzi per spiegare e affrontare le disgrazie individuali.

Spiriti della terra. Gli antenati dei lignaggi più importanti sono responsabili del benessere di tutte le persone che vivono nel loro dominio territoriale. Il territorio di competenza di ciascuno di questi spiriti può essere l'intera area della comunità o una sua sezione particolarmente associata a un determinato spirito. Tale spirito, nella maggior parte del territorio shona, è chiamato *mhondoro* («leone») e frequentemente ha a sua disposizione un *medium* che gode di un elevato prestigio sociale presso tutta la comunità.

Laddove esista una storia di invasione di un popolo

da parte di un altro si è spesso sviluppata una differenziazione tra le funzioni del culto degli spiriti del lignaggio dominante, che implica l'affermazione del potere politico, e quelle del culto degli spiriti autoctoni sconfitti, collegato alla pioggia e alla fertilità della terra. In questi casi gli spiriti autoctoni possono essere considerati uguali o persino superiori agli spiriti leone del lignaggio dominante.

Rituali sono tenuti in onore degli spiriti del territorio per richiedere abbondanti piogge prima del raccolto e per ringraziare dopo la messe. Questi rituali generalmente includono la fermentazione di una birra di miglio a cui devono contribuire tutte le famiglie abitanti nel territorio dello spirito. Per un paio di giorni si tengono canti e danze in onore dello spirito, spesso nei pressi di un albero santuario nella prateria. Tenuti sotto la direzione del *medium* posseduto, i rituali servono anche ad allontanare minacce per il raccolto come la siccità o i parassiti. Alcuni giorni sono considerati sacri agli spiriti guardiani della terra, e in questi giorni non può esser fatto alcun lavoro tradizionale nei campi.

I *medium* degli spiriti del territorio presiedono a tutti i rituali in onore di questi. Possono presiedere anche al processo contro qualcuno accusato di aver commesso un crimine contro gli spiriti, come l'incesto o il lavoro in un giorno sacro. In molte parti del territorio shona, i *medium* posseduti dagli spiriti del lignaggio dominante sono responsabili anche per l'elezione di un nuovo capo che rappresenta gli spiriti nel governo del Paese. Conseguentemente, capi e *medium* sono tenuti a consultarsi tra di loro e a cooperare sulle questioni di rilevante importanza. Poiché gli spiriti del territorio sono responsabili di tutte le persone che abitano la loro terra, un *medium* posseduto può essere consultato su problemi privati dei residenti e acquisire una fama di divinatore e guaritore anche oltre i confini del suo territorio di riferimento.

La reputazione di un *medium* dipende dalla sua abilità nel convincere le persone presenti alle sedute e acquisire una vasta clientela. In pratica, se il *medium* si accinge a raggiungere o a consolidare una posizione di influenza, tutti i suoi pronunciamenti oracolari, sia nelle divinazioni private che nell'elezione di un capo, devono accordarsi con la pubblica opinione. In molti casi, quindi, il *medium* serve a cristallizzare e a dare voce alla pubblica opinione. Più in generale, i *medium* spiritici rappresentano delle figure importanti del passato degli Shona e sono stati di frequente simbolo del rifiuto del dominio bianco.

Culti regionali. Alcuni spiriti estendono la loro influenza oltre il dominio territoriale di una autorità politica. Tali spiriti possono essere associati ad autorevoli figure politiche del passato, simboleggiando la conglomerazione di domini locali che per un dato periodo sono stati sottomessi a una singola dinastia regnante. Oppure possono esser concepiti come spiriti di eroi antichi, vissuti prima dell'affermarsi di qualsiasi dinastia. I *medium* di questi spiriti sono consultati da clienti provenienti dai territori confinanti sia per questioni personali che per quelle di pubblico interesse come la siccità o la scelta del capo ereditario. Alcuni di questi spiriti, come Chaminuka e Nehanda, sono diventati figure nazionali, grazie al racconto delle attività dei loro *medium* nel corso delle guerre contro gli Ndebele e contro i colonizzatori bianchi.

Il culto regionale più diffuso è quello del dio elevato Mwari a cui sono dedicati numerosi santuari nell'area meridionale del territorio shona. In passato, questo era il culto dominante presso i gruppi Karanga e Kalanga e ricevette attenzioni anche dagli invasori ndebele. I principali santuari sulle colline di Matopo sono gestiti da sacerdoti ereditari. Presso questi santuari sono compiuti sacrifici per la pioggia e una voce dalla profondità di una caverna proferisce gli oracoli per quanti desiderano consultare Mwari. Giovani ragazzi e ragazze sono selezionati per essere dedicati a Mwari e trascorrono un periodo di tempo presso i santuari dove aiutano per la manutenzione ed eseguono danze rituali. Spesso diventano importanti *medium* spiritici quando tornano a casa al raggiungimento della maturità, e così mantengono i contatti tra il centro del culto e i culti tradizionali più lontani. I primi missionari cristiani accettarono Mwari come il nome usato dagli Shona per indicare Dio e, attraverso l'influenza cristiana, questo nome è stato comunemente accettato molto oltre la sfera di influenza dei centri di culto tradizionali.

Culti periferici. In tutto il territorio degli Shona, si crede che alcuni spiriti si occupino solo di coloro che li ospitano. Questi sono di solito considerati spiriti di stranieri, o talvolta di animali, che sono morti lontano da casa e vagano senza pace, finché non trovano un ospite umano che possano possedere. Questi spiriti possono conferire poteri speciali ai loro ospiti, in particolare quelli di divinare e guarire, oppure abilità particolari nella caccia o nella musica. Tuttavia, si crede che gli spiriti alieni desiderino solo danzare e che si impossessino dei loro ospiti solo in danze eseguite in proprio onore, quando sono presenti più ospiti di questi spiriti, che quindi sono posseduti simultaneamente. Queste sedute, generalmente tenute in risposta alla condizione di malattia di uno degli ospiti umani, consentono alle persone sottoposte a qualche tipo di tensione di trovare sollievo nell'attenzione che ricevono e nella danza teatrale che eseguono.

Il Cristianesimo tra gli Shona. I missionari cristiani, attivi nel territorio shona per circa un secolo, hanno

fortemente influenzato la religione degli Shona. Inizialmente, la conversione al Cristianesimo era associata principalmente all'acquisizione di ricchezza, soprattutto mediante l'educazione e un conseguente sbocco lavorativo, ma anche attraverso un miglioramento delle tecniche agricole. Per molti, il Cristianesimo era il simbolo di un nuovo stile di vita introdotto dalla colonizzazione e, in particolare, delle comodità messe a disposizione dalla nuova tecnologia; per altri, invece, era il simbolo dell'oppressione dei bianchi.

Diverse Chiese missionarie erano collocate in più aree rurali. Le filiali di queste Chiese nelle città potevano essere dei luoghi di aggregazione dove i migranti potevano incontrare altre persone provenienti dalla stessa area. Le Chiese istituirono anche dei mezzi di comunicazione facilmente accessibili con le aree rurali. Ponendo enfasi sul dio elevato piuttosto che sui culti locali, il Cristianesimo si adattò meglio delle religioni tradizionali ad affrontare la nuova situazione caratterizzata da un'elevata mobilità e mescolanza di genti provenienti da diverse regioni, soprattutto nei centri urbani.

Il Cristianesimo, però, non incluse meccanismi per gestire le tensioni tra le famiglie a livello locale e, così come era presentato dai missionari, manteneva un approccio impersonale alla malattia. Di conseguenza, anche chi faceva professione di Cristianesimo frequentemente si riconvertiva ai culti degli antenati e locali per affrontare malattie o altri problemi personali, soprattutto quando questi riflettevano delle tensioni sociali.

A partire dall'inizio degli anni '30 del XX secolo molti Shona hanno aderito alle nuove Chiese indipendenti che hanno adottato forme di Cristianesimo libere dal controllo straniero. Queste pongono maggiore attenzione alle cosmologie tradizionali, in particolare alle credenze negli spiriti di afflizione e nella stregoneria in quanto causa di eventi nefasti, ma, come le Chiese missionarie, offrono anche gli strumenti per superare i limiti dei culti familiari e locali. Queste Chiese tendono ad attrarre diversi tipi di persone, anche se la maggior parte dei loro fedeli è relativamente priva di istruzione. La guarigione attraverso la fede è in genere una attività centrale in queste Chiese e un mezzo per attrarre nuove conversioni. Gli spiriti che causano sofferenza sono esorcizzati, anziché essere placati come nella prassi religiosa tradizionale, oppure sono semplicemente rimossi come nelle Chiese missionarie.

Sebbene i rituali e la fede delle Chiese indipendenti siano molto più vicini alla religione tradizionale di quanto lo siano le Chiese missionarie, l'antagonismo tra le prime e i culti tradizionali è ancora più forte che nel caso delle Chiese missionarie, perché i loro adepti provengono in gran parte da un corpo comune di persone. Per le posizioni di comando collaterale, tuttavia, esiste una facile mescolanza di sistemi religiosi. Gli individui possono passare da un gruppo religioso all'altro secondo le circostanze del momento, e nessuno Shona trova esecrabile una simile mobilità religiosa. Per la maggior parte di essi, le varie forme di Cristianesimo, insieme ai vari culti tradizionali, forniscono una gamma di risposte religiose che ciascun individuo può scegliere in base ai bisogni del momento.

BIBLIOGRAFIA

L'etnografia più completa degli Shona, con particolare enfasi sulla religione, è M.F.C. Bourdillon, *Shona Peoples*, 2ª ed. Gweru 1982. Questo libro contiene una bibliografia completa. Michael Gelfand ha scritto numerose opere sulla religione di diversi gruppi shona che, nonostante qualche crepa nell'impostazione metodologica della ricerca e nella presentazione, forniscono materiale utile. Le migliori tra queste sono: *Shona Ritual*, Cape Town 1959, che descrive la religione presso gli Shona centrali (Zezuru); e *African Crucible*, Cape Town 1968, che analizza la situazione e i suoi cambiamenti. P. Fry, *Spirit of Protest*, Cambridge 1976, fornisce materiale interessante per la comprensione dei ruoli politici e sociali dei *medium* spiritici presso gli Zezuru. H. Bucher, *Spirit and Power*, Cape Town 1980, analizza la cosmologia degli Shona attraverso fonti secondarie. Per le pubblicazioni strettamente collegate alla religione, si segnalano: G.L. Chavunduka, *Traditional Healers and Shona Patient*, Gwelo 1978, che contiene informazioni sulle relazioni tra religione degli Shona e malattia; M. Gelfand, *Witchdoctor*, London 1964, che è un buon resoconto sui guaritori divini shona e sulle loro pratiche; e M. Gelfand, *The African Witch*, Edinburgh 1967, che offre la migliore descrizione disponibile delle credenze sulla stregoneria e delle sue pratiche presso gli Shona. Sull'introduzione del Cristianesimo nella società shona, si segnala M.W. Murphree, *Christianity and the Shona*, London 1969, che offre un'analisi concisa delle interrelazioni di diversi gruppi religiosi, inclusi quelli tradizionali, presso una comunità shona. M.L. Daneel, *Old and New Southern Shona Independent Churches*, I-II, The Hague 1971-1974 fornisce una descrizione delle più importanti Chiese indipendenti.

M.F.C. BOURDILLON

STREGONERIA AFRICANA. La stregoneria africana, come complesso di credenze con conseguenze positive nella vita quotidiana e che varia da regione a regione, è per molti aspetti simile ai corrispondenti insiemi di credenze esistenti presso altri popoli di altri continenti. I sistemi africani, tuttavia, sono di grande interesse perché presentano alcune caratteristiche uniche e perché hanno fornito materiale per la formulazione di definizioni e lo sviluppo di teorie applicabili in tutto il mondo.

Caratteristiche generali. Nella maggior parte delle società africane, anche se non nella loro totalità, esiste la credenza cardinale che alcuni membri della comunità facciano abitualmente ricorso a mezzi soprannaturali per distruggere illecitamente gli interessi, o persino la vita, dei loro simili. Questo principio base ha portato gli Africani ad attribuire determinate caratteristiche a persone identificate con termini che possono essere tradotti con «stregone» o «praticante il sortilegio», in modo simile ai loro equivalenti in qualsiasi altra parte del mondo. Le credenze sugli stregoni non possono essere, ovviamente, osservate direttamente, ma possono avere conseguenze manifeste nella vita di tutti i giorni.

Aspetti soggettivi. È diffusa la credenza che gli stregoni africani (in senso generico e includendo anche coloro che praticano il sortilegio) tendano a danneggiarsi reciprocamente perché in possesso di poteri, di cui potrebbero anche non essere consapevoli e che i loro simili potrebbero non comprendere, che emanano dalla loro aberrante personalità, oppure perché fanno ricorso alla magia di natura antisociale, tecnicamente definita come «sortilegio» (vedi sotto). Inoltre, la credenza che questi stregoni utilizzino alcune specie di animali e, in alcuni casi, spiriti o creature umanoidi come loro servi, messaggeri, o amici intimi presenta alcuni elementi di somiglianza con la stregoneria di altri continenti. Queste creature sono talvolta considerate come coloro che guidano i loro possessori alle pratiche malefiche.

Similmente a credenze riscontrabili in altre parti del mondo, anche nel caso degli stregoni africani è diffusa la credenza che essi appartengano ad associazioni che si riuniscono periodicamente (normalmente intorno a un fuoco) per discutere la promozione dei loro interessi, le regole e le relazioni tra loro e per celebrare recenti imprese antisociali tenendo, per esempio, un banchetto macabro con il corpo rianimato di qualcuno che essi hanno ucciso con mezzi soprannaturali. Queste associazioni sono un riflesso distorto delle società in cui si crede nella loro esistenza. Da un lato, esse possono rispecchiare la struttura autoritaria della società di cui sono parte, come avviene, per esempio, presso i Chewa, dove le loro riunioni sono presiedute da un capo villaggio che è lui stesso uno stregone. D'altra parte, in alcuni popoli l'organizzazione delle società di stregoni può contrastare con l'organizzazione sociale di tutti i giorni; presso alcuni popoli relativamente egalitari, le società degli stregoni sono organizzate più gerarchicamente e viceversa. In ogni caso, le società degli stregoni hanno come costante il ribaltamento di standard etici normali, per esempio nel dilettarsi in pratiche sessuali promiscue (incluso l'incesto), nel girare nudi, nel frequentare luoghi proibiti come i cimiteri, nell'uccidere e mangiare i loro simili, spesso parenti stretti (si crede che gli stregoni africani attacchino maggiormente i loro vicini o i congiunti, piuttosto che persone distanti e prive di relazioni con loro).

Come in altre parti del mondo, sono frequenti i racconti in cui la stregoneria in Africa è praticata prevalentemente dalle donne (anche se ci sono rilevanti eccezioni, per esempio tra gli Azande, i Bemba e i Tonga). Tuttavia, è importante osservare che dall'effettiva somma dei casi di stregoneria citati può risultare una proporzione tra maschi e femmine divergente da quella tradizionalmente espressa nelle affermazioni generali riportate dalle fonti di informazione. Pertanto, sebbene nella tradizione dei Chewa si sostenga che la maggior parte degli stregoni sia di sesso femminile, sono gli uomini, il genere sessuale più attivo socialmente e politicamente, che formano una chiara maggioranza nei casi citati come esempi di stregoneria.

Infine, in Africa come altrove, la credenza nella stregoneria, insieme ad altre componenti del sistema religioso, fornisce una struttura esplicativa che permette di comprendere e, nei termini del sistema di credenze, scongiurare in futuro le sventure che capitano agli umani. Le società africane variano nel grado di funzionalità che la stregoneria (in opposizione agli altri elementi della credenza religiosa) svolge nella spiegazione degli eventi quotidiani e, soprattutto, degli eventi critici. Pertanto, presso i Lugbara le disgrazie sembrano essere attribuite più spesso all'intervento di spettri piuttosto che di stregoni o streghe, mentre presso i Chewa avviene esattamente il contrario. Ma in tutte le società dove la stregoneria è una componente del sistema di credenze, e questo si applica alla maggior parte delle società africane, il credere nella stregoneria è di notevole importanza in quanto spiega il persistere del male e l'incapacità degli uomini di sradicarlo. Come scrive J.D. Krige (1947):

> Stregoni e praticanti il sortilegio sono considerati (dai Lovedu) come incarnazione di forze maligne da sempre pronte a entrare in empio matrimonio con gli impulsi criminali dell'animo umano. In particolare la stregoneria [in opposizione alla pratica del sortilegio – vedi sotto] è l'essenza del male, del perverso e dell'inscrutabile che volteggia nell'universo e cerca asilo nelle anime peccaminose in cui giacciono i germi della cattiveria pronti ad animarsi nella vita.

Evidenti risultati della credenza. Alcune conseguenze della credenza nella stregoneria sono ben visibili agli occhi degli etnografi. Questo avviene perché quanti vi credono e temono gli stregoni e le streghe adottano misure per proteggersi da loro e (individualmente o assistiti da professionisti come i divinatori, oppure talvolta sostenuti da autorità politiche) per scovare, perseguire e talvolta distruggere mediante magia vendicativa colo-

ro che ritengono portatori di maleficio. Molti dei procedimenti implicati nell'autoprotezione, nella divinazione e nella vendetta sono di tipo spirituale, poiché solitamente includono l'utilizzo di sostanze magiche (spesso tradotte con il termine «medicine») di origine botanica, ma arricchite con ingredienti di origine animale o umana, che hanno un significato simbolico, come per esempio pezzi di amnio umano (che ha una funzione protettiva) aggiunti a radici polverizzate di una particolare specie di albero, creando un composto usato per realizzare amuleti.

Le misure protettive non includono solo l'indossare amuleti ma anche l'assunzione orale delle «medicine», il lavaggio del corpo in infusi medici o lo sfregamento di questi su incisioni fatte sulla pelle. Capanne e raccolto possono essere trattati anche in modo da renderli invisibili o impenetrabili a streghe o stregoni. La divinazione include l'uso di oracoli. Per esempio quello più conosciuto e praticato presso gli Azande (aggettivo e nome singolare, Zande) del Sudan meridionale consiste nel dare al pollame del *benge*, una sostanza velenosa, nominando un indiziato ogni volta, e determinando così la colpa di un particolare indiziato osservando se muore il pollo avvelenato mentre si pronuncia il nome della persona in questione.

Altrove in Africa centrale si tengono delle prove in cui viene somministrato un veleno (*mwafi*, *mwabvi*, ecc.) ai sospetti (e talvolta anche all'accusatore per verificare la sua buona fede), e una persona è giudicata colpevole se trattiene il veleno (un'azione che potrebbe causargli una purga, uno svenimento o anche la morte) e innocente se lo vomita. Nell'Africa meridionale le streghe o gli stregoni possono essere «fiutati» in una cerimonia pubblica da un divinatore, che è guidato dalle risposte verbali dell'uditorio nel suo tentativo di nominare gli indiziati. In tutta l'Africa i divinatori usano una varietà di tecniche come il sogno, la manipolazione di apparati di vario genere, il lancio di dadi («ossa»), l'apertura a caso della Bibbia o del Corano, per aiutare i loro assistiti a identificare i loro aggressori. È stato riportato che in diverse parti dell'Africa le persone trovate colpevoli di stregoneria venivano tradizionalmente bruciate. Questa punizione era anche subìta dalle streghe e dagli stregoni dichiarati colpevoli in alcune altre parti del mondo.

Caratteristiche distintive. Uno studio comparato di E.E. Evans Pritchard (1929) sulla magia (compresa la variante della stregoneria a volte designata separatamente come sortilegio, ossia la magia distruttiva applicata illegittimamente) presso gli Azande e i Trobriandesi suggerisce che mentre i Melanesiani considerano di importanza totale l'elemento verbale, o formula magica, nell'atto magico (in generale e sortilegio in particolare), insistendo sulla perfezione della parola, gli Africani pongono maggiore enfasi sugli elementi materiali, o «medicine». Pertanto, in Africa l'elemento verbale ha minore importanza, essendo considerato come una invocazione relativamente informale alle «medicine» per metterle in azione e farle attaccare la vittima designata.

Un'altra caratteristica propria delle credenze africane sulla stregoneria, e non riscontrata in altre parti del mondo, è la gamma di specie animali di cui le streghe o gli stregoni abitualmente si circondano. Mentre in Europa i gatti, i cani e le donnole sono considerati animali familiari a chi pratica la stregoneria (in Giappone i cani e le volpi), in Africa le iene, i gufi e i babbuini sono gli animali comunemente citati. Mentre trova corrispondenza altrove la credenza in alcune società africane in base alla quale le streghe e gli stregoni sono aiutati da esseri di origine o aspetto umano, come gli «zombi» (*khidudwane*) presso i Lovedu del Transvaal settentrionale, oppure come gli «gnomi villosi» (*tokoloshe*, *tikoloshe*) presso gli Zulu e i popoli parlanti la lingua xhosa del Natal e della Provincia del Capo orientale del Sudafrica. All'interno dell'Africa, l'elenco di animali associati alla stregoneria presenta delle varianti regionali: le iene sono citate prevalentemente in Africa centrale, mentre i babbuini lo sono in Africa meridionale.

Esistono varianti regionali anche per quanto riguarda altri aspetti della credenza nella stregoneria e nei suoi fattori concomitanti quotidiani. Per esempio, mentre nella maggior parte del continente le persone accusate di stregoneria con tutta probabilità rigettano l'accusa e la lista di crimini a essa connessi (per esempio, assassino, incesto, necrofagia), esiste la tendenza, registrata prevalentemente in Africa occidentale, a confessare il coinvolgimento nella stregoneria, talvolta volontariamente.

Il dibattito su una distinzione di base. Il libro di fondamentale importanza di Evans-Pritchard sugli Azande (1937) fornisce un esempio rilevante di come l'etnografia africana abbia stimolato un dibattito mondiale sulla terminologia. Nella teoria sulla stregoneria, gli Azande distinguono tra due entità, *mangu* e *ngwa*. Il *mangu*, una sostanza ereditaria che può essere scoperta mediante autopsia nello stomaco di uno stregone o di una strega, esercita un'influenza malefica sulla vita degli altri membri di una comunità quando è attivato dall'odio. Lo *ngwa* («magia») invece non è identificato con una sostanza o un oggetto in particolare, mentre è suddiviso in magia «buona» (*wene ngwa*) e magia «cattiva» o «criminale» (*gbigbita ngwa*). Evans-Pritchard traduce *mangu* con «stregoneria» e *gbigbita ngwa* con «sortilegio», riassumendo come di seguito:

Per gli Azande la differenza tra colui che pratica il sortilegio e lo stregone consiste nel fatto che il primo fa ricorso alle tecniche della magia e trae il suo potere dalle medicine, mentre il secondo agisce senza compiere riti o pronunciare incantesimi, facendo ricorso al potere psicofisico ereditario per raggiungere i suoi scopi. Gli Azande classificano entrambi come ostili all'uomo.

(Evans-Pritchard, 1937, p. 387).

Sebbene Evans-Pritchard mettesse in rilievo che non intendeva esprimere un'opinione sull'applicabilità di questa distinzione presso popoli diversi dagli Azande, numerosi antropologi operanti in Africa hanno trovato dei paralleli alla concezione degli Azande, e questo giustificherebbe, a prima vista, un suo uso più generale. Pertanto, la distinzione tra «stregoneria notturna» e «stregoneria diurna» operata dai gruppi accomunati dalla lingua sotho dell'altopiano del Sudafrica, così come presso i Lovedu, riflette la distinzione valida presso gli Azande tra stregone e praticante il sortilegio. [Vedi *TSWANA, RELIGIONE DEGLI*]. In modo simile, presso i Chewa dell'Africa centrorientale esiste la distinzione tra *nfiti yeniyeni* («stregone autentico») e *mphelanjilu* («assassino per cattiveria»), anche se non è altrettanto netta, in quanto entrambi sono comunemente chiamati con il termine *nfiti*. Tuttavia, presso i gruppi che parlano la lingua nguni in Sudafrica (inclusi gli Zulu, i Pondo, i Bhaca, gli Xhosa, ecc.) la distinzione è più ambigua ed è applicata essenzialmente al modo in cui l'aggressione avviene, se «con animali» o «con medicine».

Alcuni antropologi mettono in discussione il valore della distinzione tra stregone e praticante il sortilegio, se applicata in modo ampio, anziché al contesto in cui Evans-Pritchard l'aveva limitata. Questa è la posizione sostenuta da Victor Turner (1964) e Mary Douglas (1967) nelle rispettive recensioni ai libri di John Middleton e E.H. Winter (1963) e di Maxwell Gay Marwick (1965). La conclusione di Turner è che «quasi tutte le società riconoscono una così ampia varietà di tecniche misticamente dannose che può essere del tutto fuorviante applicare a queste una classificazione dicotomica» (Turner, 1964, p. 323). Douglas suggerisce che sarebbe meglio usare i termini tradizionali della lingua inglese con maggiore libertà e classificare le credenze secondo qualsiasi criterio ritenuto significativo (Douglas, 1967, p. 73).

Un dibattito collegato deriva dalle relazioni di Godfrey Wilson (1936) e Monica Wilson (1951a, 1951b), secondo cui i Nyakyusa della Tanzania meridionale credono che i «difensori» del villaggio, esercitando un potere soprannaturale conosciuto come «respiro dell'uomo», proteggano i loro compagni e puniscano i trasgressori. In queste relazioni si afferma che questo potere «deriva dalle stesse fonti del potere di cui sono dotati gli stregoni e le streghe» (Wilson, 1951a, p. 97). Nella sua forma antisociale, cioè quando è usato illecitamente (come è probabile che asseriscano vittime e trasgressori), questo potere è indistinguibile da quello della stregoneria presso altre società. Pertanto, i Nyakyusa, che come i popoli di tutto il mondo dividono la magia in buona e cattiva, individuano una distinzione dicotomica dell'influsso mistico nello stesso modo, dove il «respiro dell'uomo» è considerato la sua forma approvata e la stregoneria quella disapprovata. [Vedi *NYAKYUSA, RELIGIONE DEI*]. Wilson ci ricorda che Henri A. Junod, nel suo studio classico sugli Tsonga dell'Africa sudorientale, pubblicato per la prima volta nel 1912-1913, tentò di concludere che questo popolo crede che il potere del mago, che protegge gli interessi della società, e quello dello stregone, che li distrugge, derivino dalla medesima fonte (Junod, 1927, pp. 504-505, 516).

Alan Harwood (1970) ha individuato una credenza corrispondente a quella dei Nyakyusa presso i confinanti Safwa. Come gli Azande, i Safwa distinguono tra il potere derivato da medicine (*onzizi*) e un potere che essi chiamano *itonga* e che credono essere ereditario e latente in ogni sua operazione. Ma a differenza degli Azande (secondo le cronache di Evans-Pritchard) e similmente ai Nyakyusa, i Safwa suddividono non solo le medicine ma anche il «potere nascosto» in forme approvate e disapprovate. Secondo Harwood, lo «*itonga* buono» in quanto potere nascosto si ritiene che sia usato nelle divinazioni per proteggere i membri della comunità da attacchi esterni e per punire quanti hanno un comportamento non cooperativo. Lo «*itonga* cattivo» è utilizzato per introdurre sostanze estranee nel corpo di un'altra persona o nel suo giardino, per diminuire il loro vigore e si dice che possa render capaci i suoi possessori di «consumare» i membri della loro stessa stirpe (Harwood, 1970, pp. 59-60). Lo *itonga* quindi è concepito come un potere spirituale neutro e, poiché è innato e può essere nocivo per le persone, la sua forma cattiva (antisociale) può essere equiparata alla stregoneria presso altre società. Harvood sostiene che «al contrario di quanto sembra, i Safwa non sono i soli, insieme ai loro vicini Nyakyusa, a credere che il potere mistico della stregoneria sia moralmente neutro, e probabilmente si deve all'etnocentrismo preconcetto degli etnografi la debole luce con cui è stata tradizionalmente ritratta la stregoneria in Africa» (Harwood, 1970, p. 69). In particolare, dopo aver riesaminato attentamente le descrizioni di Evans-Pritchard sulla stregoneria degli Azande, Harwood conclude che la scoperta di Evans-Pritchard secondo cui la parola zande *mangu* denota un potere

esclusivamente antisociale, e dovrebbe quindi essere tradotta con «stregoneria», contiene un errore di interpretazione in quanto Evans-Pritchard avrebbe privilegiato la prospettiva del dottore stregone (il divinatore) piuttosto che quella del comune abitante del villaggio.

Approcci teorici alla stregoneria africana. Con la sua ricca varietà di strutture sociali e di sistemi di credenze, l'Africa ha fornito materiale utile per lo sviluppo di teorie che rendono conto dell'esistenza continua della credenza nella stregoneria e contribuiscono alla nostra comprensione delle dinamiche sociali in generale.

L'approccio di Evans-Pritchard (1937) spiega le credenze nella stregoneria presso gli Azande mostrando principalmente la loro concordanza con presupposti basilari e modi di ragionare, o filosofie di vita, dominanti nella società e talvolta, marginalmente, collegandole alle condizioni sociali, inclusa la stratificazione. Gli approcci teorici alla stregoneria adottati da J.D. Krige (1947) con riferimento ai Lovedu, da Monica Wilson (1951) nella sua comparazione tra gli Mpondo del Sudafrica e i Nyakyusa, e da Siegfried Frederick Nadel (1952) nel suo confronto tra quattro popoli dell'Africa occidentale sono di orientamento più psicologico, mostrando analogie a vari livelli con l'analisi di Clyde Kluckhohn (1944) della stregoneria navajo. Questi studiosi spiegano le credenze relative alla stregoneria come forma di espressione di tensioni, sforzi e predilezioni che emergono in particolari circostanze nell'ambito della società analizzata. Il difetto fondamentale in questi approcci di tipo psicologico è che, essendo basati su asserzioni speculative, per esempio quelle della psicologia del profondo, non generano ipotesi dimostrabili. Più recentemente questo approccio si è sviluppato, o spostato, nel modello strutturalista lévi-straussiano in cui il sistema cognitivo di una società è considerato come un sistema logico piuttosto che un riflesso secondario delle relazioni sociali. Questo approccio si può trovare nell'analisi di Edwin Ardener (1970) sulla stregoneria presso i Bakweri del Camerun occidentale e in studi successivi a opera di David Hammond-Tooke (1974) sui Cape Nguni del Sudafrica e di Michael D. Jackson (1975) sui Kuranko della Sierra Leone nordorientale.

Un orientamento più sociologico è presente negli approcci di James Clyde Mitchell (1956), Middleton (1960) e Marwick (1952, 1965). Confrontando l'incidenza di accuse e sospetti di attacchi stregoneschi all'interno di diverse categorie relazionali, questi studiosi collegano la credenza nella stregoneria a periodici processi sociali, come la divisione delle discendenze in più segmenti con il crescere della loro dimensione attraverso le generazioni successive. Associata con questo tipo di approccio è la nuova enfasi del principio, implicito negli scritti della maggior parte degli studiosi di stregoneria, che la concezione delle caratteristiche di streghe e stregoni, all'interno di una società, rafforzi le sue norme fornendo degli esempi negativi.

Tutti i tre tipi di approccio sopraindicati cercano di trovare un senso a ciò che nelle società moderne è considerato come credenza bizzarra o ingannevole, e siccome forniscono una giustificazione funzionalista della continuità della credenza nella stregoneria sono stati oggetto di critiche. Per esempio, James R. Crawford (1967) sostiene che porre eccessiva enfasi sull'idea che l'accusa di stregoneria sia semplicemente un sintomo di malessere sociale porti a omettere il riconoscimento che l'accusa di stregoneria inasprisce abitualmente le relazioni sociali e accresce la tensione sociale aggiungendovi una nuova dimensione dinamica come, per esempio, rendere pubblico quello che prima era un litigio privato. In modo simile Douglas (1963) ha indicato che, sebbene un'accusa di stregoneria possa facilitare i processi evolutivi come, per esempio, una segmentazione dinastica, essa è «anche un elemento che esaspera tutte le ostilità e le paure, un ostacolo alla cooperazione pacifica e alle relazioni sociali ordinate».

Turner mette in guardia sul ricorso a una singola spiegazione per circostanze complesse che portano all'accusa di stregoneria, argomentando che «ciascuna istanza o insieme di accuse va esaminata nell'ambito di un contesto totale di azione sociale che include l'intervento di processi biotici, ecologici e processi interni ai gruppi ed evoluzioni tra gruppi diversi» (Turner, 1964, pp. 315-16).

Alla luce delle critiche rivolte alle teorie principali, diventa consigliabile adottare un modello più ampio per l'analisi della stregoneria africana. Le circostanze ecologiche, inclusa la diffusione di malattie e il livello di comprensione medica e di igiene, contribuiscono al tasso di patologie e mortalità e pertanto forniscono la materia prima di sventure che richiedono una spiegazione. La struttura sociale e le tradizioni a essa collegate si basano sulla direzione generale che assumono le spiegazioni (inclusa l'accusa di stregoneria). Tuttavia, anziché risolvere le tensioni da cui è prodotta, l'accusa di stregoneria nella maggior parte dei casi contribuisce a esacerbarle.

La stregoneria nelle condizioni moderne. Le autorità coloniali in Africa proibirono molte pratiche divinatorie come le prove di resistenza al veleno o le cerimonie in cui i divinatori fiutano streghe o stregoni, dichiarando l'accusa di stregoneria punibile legalmente. Questo spinse gli Africani ad adottare dei metodi alternativi, in genere segreti, per identificare le persone sospettate di praticare la stregoneria. I culti contro la stregoneria si sono quindi evoluti e spesso sono tornati in auge in molte società africane; e alcuni studiosi collegano la loro crescita alla soppressione dei metodi tradiziona-

li di scoperta. Alcune delle Chiese africane indipendenti dalle missioni annoverano tra le loro attività la scoperta di streghe e stregoni.

L'impressione della maggior parte degli etnografi è che in Africa la preoccupazione per le credenze sulla stregoneria sia cresciuta nei tempi moderni e che questo vada spiegato con il conflitto tra i valori delle società indigene economicamente egalitarie e i valori più individualistici introdotti dai colonizzatori. Sicuramente i gruppi più avanzati dal punto di vista educativo e finanziario spesso tendono a proteggersi dalle pratiche di stregoneria di quei gruppi che mantengono uno stile di vita più tradizionale.

Questo punto di vista dominante fu contestato da Godfrey e da Monica Wilson (1945, p. 120), che ritenevano in declino la relativa importanza della stregoneria, rispetto alla crescita di una mentalità scientifica. Alcuni dati statistici emersi recentemente (Mitchell e Mitchell, 1980; Hammond-Tooke, 1970) suffragano la tesi dei Wilson in quanto dimostrano come i cambiamenti sociali moderni tendano a essere accompagnati da una progressiva, benché lenta, secolarizzazione delle credenze che tradizionalmente offrivano spiegazioni per le sventure.

[Per ulteriori analisi sulla stregoneria africana, si veda *AFRICA MERIDIONALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Panoramica generale*].

BIBLIOGRAFIA

Nota: le voci contrassegnate con l'asterisco sono particolarmente raccomandate per ulteriori consultazioni.

E. Ardener, *Witchcraft, Economics and the Continuity of Belief*, in Mary Douglas (cur.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, New York 1970, pp. 141-60.

*J.R. Crawford, *Witchcraft and Sorcery in Rhodesia*, London 1967. Il libro è basato su più di cento atti processuali ed è integrato con un'accurata conoscenza della cultura delle persone coinvolte. L'autore ha una buona familiarità con la letteratura scientifica e arricchisce il dibattito teoretico con la sua posizione indipendente. Un estratto si trova in Marwick (1982).

Mary Douglas, *Techniques of Sorcery Control in Central Africa*, in J. Middleton e E.H. Winter (curr.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London 1963, pp. 123-42.

Mary Douglas, *Witch Beliefs in Central Africa*, in «Africa», 37 (1967), pp. 72-80.

*Mary Douglas (cur.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, New York 1970 (trad. it. *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici ed antropologi*, Torino 1980). Il libro contiene una raccolta varia, talvolta poco coordinata, di saggi, circa la metà dei quali tratta delle società africane.

E.E. Evans-Pritchard, *The Morphology and Function of Magic. A Comparative Study of Trobriand and Zande Ritual and Spells*, in «American Anthropologist», 31 (1929), pp. 619-41. Rist. in Middleton (1967).

*E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937 (trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1976). Il libro contiene un'analisi specializzata sul pensiero che sta dietro le pratiche relative alla stregoneria presso gli Azande. È un punto di partenza per qualsiasi studio serio sulle credenze nella stregoneria e, fatta eccezione per l'eccessivamente romantica opera di Margaret Murray, è tra gli studi più autorevoli sulla stregoneria finora pubblicati. Per una valutazione critica del libro di E.E. Evans-Pritchard, si veda la recensione di M. Gluckman, *The Logic of African Science and Witchcraft*, in «Human Problems in British Central Africa», 1 (1944), pp. 61-71. Rist. in Marwick (1982).

*M. Gelfand, *The African Witch. With Particular Reference to Witchcraft Beliefs among the Shona in Rhodesia*, Edinburgh 1967. Il libro tratta delle credenze sulla stregoneria degli Shona e delle pratiche a essa collegate, in particolare la divinazione. È basato su una lunga esperienza medica presso gli Shona.

W.D. Hammond-Tooke, *Urbanization and Interpretation of Misfortune. A Quantitative Analysis*, in «Africa», 40 (1970), pp. 25-39. Rist. in Marwick (1982).

W.D. Hammond-Tooke, *The Cape Nguni Witch Familiar as a Mediatory Construct*, in «Man», 9 (1974), pp. 128-36. Rist. in Marwick (1982).

*A. Harwood, *Witchcraft, Sorcery and Social Categories among the Safwa*, London 1970. Questo libro contiene uno studio completo sulle credenze nel loro contesto sociale, e implica anche una indagine sulle questioni teoriche in esso sollevate. Un estratto si trova in Marwick (1982).

M.D. Jackson, *Structure and Event. Witchcraft Confessions among the Kuranko*, in «Man», 10 (1975), pp. 387-403.

H.A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, 2ª ed. riv. e ampl., voll. I-II, London 1927. Pubblicato inizialmente come *Las Ba-Ronga*, Neuchâtel 1898, rist. New Hyde Park/N.Y. 1962.

J.D. Krige, *The Social Function of Witchcraft*, in «Theoria», 13 (1947), pp. 8-21. Rist. in Marwick (1982).

C. Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Boston 1944. Un estratto si trova in Marwick (1982).

M.G. Marwick, *The Social Context of Ceŵa Witch Beliefs*, in «Africa», 22 (1952), pp. 120-35, 215-33.

*M.G. Marwick, *Sorcery in Its Social Settings. A Study of the Northern Rhodesian Ceŵa*, Manchester 1965. Tratta del sortilegio collegato alla tradizionale segmentazione matrilineare, a più ampie tensioni sociali, all'organizzazione politica e ai cambiamenti della modernità. Basato su circa duecento spiegazioni di sventure che, secondo la critica, derivano da un numero troppo esiguo di informatori. Contiene anche una tabella statistica in cui si comparano le affermazioni generali degli informatori con il riassunto di casi specifici. Recensito in Douglas (1967).

*M.G. Marwick (cur.), *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*, 2ª ed. Harmondsworth 1982. Il libro è una raccolta di quarantadue saggi ed estratti di studi compiuti da antropologi, storici e studiosi di altre discipline. Diciotto saggi trattano di società africane.

J. Middleton, *Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People*, London 1960.

*J. Middleton (cur.), *Magic, Witchcraft and Curing*, Garden City/N.Y. 1967. Sei dei sedici saggi inclusi nel libro trattano lo sfondo sociale di stregoneria, sortilegio o divinazione africani.

*J. Middleton e E.H. Winter (curr.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London 1963. Il libro fa un coraggioso, se non avventato, tentativo di collegare la stregoneria alle società con discendenza unilineare e il sortilegio con gli altri tipi di società. Tuttavia, siccome esiste una controversia su queste due categorie, sortilegio e stregoneria, e siccome neanche gli autori dei contributi mostrano rispetto uniforme per la tesi dei curatori, il lettore potrebbe restare poco convinto. Per una recensione eccellente, si veda Turner (1964).
Hillary Flegg Mitchell e J.C. Mitchell, *Social Factors in the Perception of the Causes of Disease*, in J.C. Mitchell (cur.), *Numerical Techniques in Social Anthropology*, Philadelphia 1980, pp. 49-70. Rist. in Marwick (1982).
J.C. Mitchell, *The Yao Village. A Study in the Social Structure of a Nyasaland Tribe*, Manchester 1956.
S.F. Nadel, *Witchcraft in Four African Societies. An Essay in Comparison*, in «American Anthropologist», 54 (1952), pp. 18-29. Rist. in Marwick (1982).
*P. Parin, F. Morgenthaler e G. Parin-Matthèy, *Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika*, Frankfurt am Main 1971. Il libro offre un interessante sguardo comparativo di un territorio in precedenza colonia francese relativamente alle credenze tradizionali sulla stregoneria e i moderni conflitti di valori.
*B. Reynolds, *Magic, Divination and Witchcraft among the Barotse of Northern Rhodesia*, London 1963. Il libro presenta una descrizione completa delle credenze sulla stregoneria e delle pratiche a essa collegate, come la divinazione. Include un'analisi di atti processuali che nascono da un improvvisa ondata di casi di stregoneria nella metà degli anni '50 del XX secolo in Barotseland. È arricchito da utili illustrazioni di materiale culturale collegato al tema.
V. Turner, *Witchcraft and Sorcery. Taxonomy versus Dynamics*, in «Africa» 34 (1964), pp. 314-25.
G. Wilson, *An African Morality*, in «Africa», 9 (1936), pp. 75-99.
G. Wilson e Monica Wilson, *The Analysis of Social Change*, Cambridge 1945.
Monica Wilson, *Good Company. A Study of Nyakyusa Age-Villages*, London 1951. Citato nel testo come Wilson (1951a).
Monica Wilson, *Witch Beliefs and Social Structure*, in «American Journal of Sociology», 56 (1951), pp. 307-13. Citato nel testo come Wilson (1951b). Rist. in Marwick (1982).
[Aggiornamenti bibliografici:
Misty L. Bastian, *The Daughter She Will Eat Agousie in the World of the Spirits. Witchcraft: Confession in Missionised Onitsha, Nigeria*, in «Africa», 72 (2002), pp. 83-111.
H. Christoph e H. Oberländer, *Voodoo. Secret Power in Africa*, Köln 1996.
P. Delius, *Witches and Missionaries in Nineteenth Century Transvaal*, in «Journal of Southern African Studies», 27 (2001), pp. 429-44.
P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique: la viande des autres*, Paris 1995.
E. Lemert, *The Trouble with Evil. Social Control at the Edge of Morality*, Albany/N.Y. 1997.
W. Monter, *Reconceptualizing British Witchcraft*, in «Journal of Interdisciplinare Studies», 35 (2004), pp. 105-12.
I.A. Niehaus, *Witch-Hunting and Political Legitimacy. Continuity and Change in Green Valley, Lebowa, 1930-1991*, in «Africa», 63 (1993), pp. 498-531.
J. Sweet, *Recreating Africa. Culture, Kinship and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill 2003].

MAXWELL GAY MARWICK

SWAZI, RELIGIONE DEGLI. Gli Swazi sono una delle popolazioni di lingua bantu dell'Africa meridionale e la loro ricca eredità culturale deriva dalla fusione di elementi delle culture degli Nguni e dei Sotho. Prima dell'arrivo del colonialismo gli Swazi vivevano come nell'Età del ferro, dedicandosi alla pastorizia e all'orticultura, organizzati secondo *chiefdoms* (le unità politiche formate da un certo numero di villaggi sotto il controllo permanente di un capo) centralizzati. Il loro sistema di parentela prevedeva la poliginia e la discendenza patrilineare.

Gli Swazi svilupparono la loro specifica identità culturale sotto una monarchia duplice, costituita da un sovrano ereditario del clan dei Nkosi Dlamini e da una regina madre (la madre del sovrano o, in caso di morte, una sua sostituta). Diversamente da altri regni africani che caddero sotto il dominio inglese, gli Swazi non furono mai conquistati con la forza e la loro cultura tradizionale sopravvisse e fiorì sotto il regno del re Sobhuza II (1899-1982). Discendente diretto del fondatore della dinastia regale Dlamini, Sobhuza fu riconosciuto a livello internazionale nel 1968 come re e capo del nuovo Stato indipendente dello Swaziland.

Nel 2001 circa 900.000 Swazi abitavano nel Regno dello Swaziland, un Paese di poco più di 17.000 chilometri quadrati, dai confini convenzionali, tracciati a tavolino, e incastrato tra Sudafrica e Mozambico. Questo piccolo Regno, centro della cultura tradizionale, è ecologicamente assai vario e ricco di risorse naturali. Comprende terreni fertili, abbondanti boscaglie perenni per la pastorizia, foreste ricchissime di meravigliosi alberi e di animali selvaggi, minerali preziosi, quattro fiumi principali e numerosi torrenti. Retaggio delle concessioni coloniali, circa il 40% della terra è posseduto dai bianchi. Anche se pochi tra gli Swazi riescono oggi a vivere esclusivamente di agricoltura e di pastorizia e la maggior parte è impegnata nel lavoro dipendente, essi rimangono profondamente legati al loro territorio e al loro bestiame. La terra è proprietà del sovrano come fiduciario della Nazione e la sua utilizzazione viene assegnata attraverso i capi ereditari alle singole fattorie. In tutta la regione il re e la regina madre sono famosi per la loro conoscenza del rito «per fare scendere la pioggia», simbolo della fertilità e «acqua di vita».

Gli Swazi maggiormente legati alla tradizione perce-

piscono un maestoso ordine nell'universo, una realtà piena di poteri, *emandla* (un nome collettivo che non ha singolare). Questi poteri si conservano nel tempo e non sono limitati nello spazio. Appaiono in forme diverse e agiscono con diversi gradi di potenza. Sono *in* una sostanza piuttosto che *di* una sostanza: in acqua e non dell'acqua, in terra e non della terra, nell'uomo e non dell'uomo. Tra gli Swazi non vi è una rigida separazione tra naturale e soprannaturale; nessuna sostanza è considerata immutabile. Sacro e profano sono le dimensioni mutevoli di una realtà globale: il comportamento umano può influenzare questi due elementi tanto quanto essi possono influenzare la condizione umana. Tra di essi si sviluppa una interazione perpetua e dinamica.

Gli Swazi non conoscono un elaborato mito della creazione: il mondo è semplicemente qui, misterioso e meraviglioso. Nel loro sistema simbolico esiste una complessa gerarchia di poteri che collegano gli uomini tra loro e con il cosmo. Appartiene al tempo del mito Mvelamqandi, «colui che apparve per primo», che viene in genere descritto come un potere «superiore», inaccessibile, imprevedibile e di sesso non precisato. A volte viene identificato con (ma spesso è distinto da) Mkhulumqandi, il primo *mkhulu*, termine che indica un nonno, un mediatore simbolico tra coloro che vivono sulla terra e quelli che vivono «sotto», gli antenati, gli *emadloti*. Mvelamqandi a volte invia il suo messaggero Mlendengamunye, «quello con una sola gamba» (a indicare la sua unicità), che scende in mezzo a una fitta nebbia e la cui apparizione, visibile soltanto alle donne e ai bambini, preannuncia l'arrivo della «febbre», un termine generico per indicare ogni tipo di malattia. Mlendengamunye deve allora essere propiziato con sacrifici simbolici. L'ultima volta che si manifestò fu durante il regno del re Mbandzeni (1875-1889), all'epoca della prima attività missionaria. Ormai Mvelamqandi, Mkhulumqandi e Mlendengamunye non sono più ricordati nelle preghiere e nei sacrifici, ma coloro tra gli Swazi che propongono una ricostruzione della loro religione tradizionale (tra essi anche il re Sobhuza) fanno ancora riferimento a queste tre divinità, così come ad altre forze del pantheon – quali l'arcobaleno Inkosatana («la principessa»), il lampo Inyoni («l'uccello»), e il serpente d'acqua Inyoka Yemakhandakhanaa, («il serpente con molte teste») –, per sottolineare l'ordine sacro e gerarchico del cosmo.

La terra è vista come stabile e immobile. Il calendario degli eventi religiosi, sia quelli dell'intera nazione, sia quelli di ambito domestico, è regolato dal movimento apparente del sole rispetto ad alcuni punti fissi sull'orizzonte e dalla sua posizione in relazione alle fasi lunari. La divinità del sovrano è associata al sole, raggiante, ardente, fonte di calore e di luce, in movimento nel cielo in un percorso più o meno regolare due volte all'anno, capace di controllare le stagioni e tutte le attività produttive della natura. La luna ha una sua propria dialettica interna: è associata alla fertilità, alla femminilità, alla crescita, al declino e alla rinascita. Le cerimonie che hanno lo scopo di introdurre qualcuno nella pienezza di un nuova condizione sociale vengono celebrate con la luna crescente o con la luna piena. Le cerimonie, invece, che isolano temporaneamente qualcuno dai suoi compagni si compiono con la luna calante o con la luna nuova.

La terra, madre dei vivi e dei morti, deve essere trattata con reverenza. Quando qualcuno muore, a tutti gli abitanti del villaggio è proibito scavare, arare o piantare (cioè «ferire» la terra) fino a quando il corpo non è stato sepolto e le persone in lutto non sono state purificate. Quando nel 1982 morì re Sobhuza (a fine agosto, periodo delle prime piogge) queste proibizioni furono imposte a tutto il regno fino al sorgere della terza luna. Per alcune settimane non cadde la pioggia e il Paese fu minacciato da siccità e carestia: l'evento fu interpretato come una reazione al turbamento che aveva spezzato l'equilibrio tra le azioni umane, gli antenati e i poteri cosmici.

Il re e la regina madre rappresentano insieme l'incarnazione fisica del potere sacro, come è indicato dai loro titoli tradizionali, *ingwenyama* (leone) e *indlovukah* (elefantessa). Si tratta di due tra i più potenti animali in natura: il leone, maschio, padre di molti cuccioli, aggressivo e carnivoro; l'elefantessa, materna, matriarcale, stabile, ferma, erbivora, madre di un solo cucciolo dopo un lungo periodo di gestazione. Ci si riferisce ai due monarchi insieme come a «una coppia di gemelli», una realtà duplice, diseguale e misteriosa, unita in una relazione densa di ambivalenze. Tutte le loro azioni quotidiane (bere, mangiare, lavarsi, vestirsi) sono rigidamente regolate da proibizioni e tabu: i due sovrani devono essere trattati in modo speciale, affinché ricevano l'«ombra della sovranità».

Per quanto riguarda la loro vita sociale, la regina madre e il re vivono in residenze distinte: lei nel centro sacro, lui nella capitale amministrativa. I loro obblighi sono complementari: la spartizione equilibrata del potere è delicata e si crede che le tensioni tra loro possano mettere in pericolo addirittura l'esistenza fisica della Nazione. Gli oggetti più sacri sono affidati alle cure della regina madre e il re deve recarsi al tempio di Stato per rivolgersi ai suoi antenati e per offrire sacrifici. La corretta esecuzione dei riti richiede molto tempo, concentrazione e autodisciplina. I segreti liturgici dei singoli riti sono conosciuti dai rappresentanti designati dai clan che ad essi sono storicamente associati, ma soltanto il re è il «possessore» di tutti.

La religione degli Swazi giustifica il godimento dei piaceri fisici e materiali: il cibo, le donne e la danza. Non idealizza la povertà né attribuisce valore alla sofferenza come strumento verso la felicità o verso la salvezza. Per risolvere le difficoltà dell'esistenza (il fallimento del raccolto, l'infedeltà delle donne, la malattia e la morte) la cultura fornisce una serie di nozioni ottimistiche e di tecniche positive e stereotipate, che si esprimono soprattutto nel culto degli antenati, che costituisce la principale attività religiosa degli Swazi.

Nel culto degli antenati il mondo dei vivi viene proiettato nel mondo degli spiriti (*emadloti*), che conserva le stesse distinzioni gerarchiche che sono valide nell'esistenza terrena: l'uomo è superiore alla donna, l'anziano al giovane, l'aristocratico all'uomo comune.

Gli Swazi credono che lo spirito, o soffio, abbia un'esistenza distinta dal corpo. Quando qualcuno muore, sia il suo corpo che il suo spirito devono egualmente essere trattati correttamente, allo scopo di salvaguardare i vivi e mostrare appropriato rispetto per il defunto. I rituali funerari variano a seconda della condizione sociale del defunto e della sua relazione con diverse categorie di persone in lutto. Il corpo viene sepolto in un recinto per il bestiame, in una capanna, in una caverna oppure in un boschetto regale. Lo spirito, invece, dopo un breve periodo di vagabondaggio senza meta, viene ritualmente «riportato indietro» alla cerchia familiare raccolta nel banchetto sacrificale.

Per coloro che sono maggiormente legati alla tradizione, indipendentemente dal loro rango e dall'età, gli antenati costituiscono una parte integrante della realtà della vita quotidiana. La loro presenza è ovunque: i loro rapporti con tutte le categorie che costituiscono la cerchia parentale (sposati, celibi, discendenti diretti, parenti acquisiti) influiscono sulla lingua, i movimenti e l'abbigliamento dei viventi. Questo è particolarmente evidente nelle leggi del «rispetto», quelle che regolano il comportamento della donna sposata, colei che dall'esterno viene «portata dentro» per perpetuare la linea di discendenza del marito: ella, per esempio, non può pronunciare nessuna parola contenente la prima sillaba dei nomi di alcuni tra i parenti acquisiti maschi adulti, né deve passare davanti all'entrata del tempio o attraversare il recinto del bestiame. I visitatori, quando entrano nel villaggio e ricevono cibo o altri segni di ospitalità e per questo lodano il capo villaggio, non lo celebrano come singolo individuo, ma recitando scrupolosamente tutti i nomi del suo clan: le lodi rivolte al clan sono di fatto commemorazioni dei suoi antenati.

Attraverso gli antenati gli Swazi affrontano le questioni universali della morte e della morale. Gli *emadloti* rappresentano la continuità grazie alla fertilità. Possono apparire nei sogni oppure possono materializzarsi temporaneamente in forma di «serpente» (il sovrano, per esempio, come un terribile mamba, la regina madre come una bellissima lucertola, una delle mogli come un semplice serpentello verde).

Le malattie e le sventure vengono spesso attribuite agli antenati, ma gli Swazi credono che gli *emadloti* non infliggano sofferenze per malizia o per crudeltà gratuita. Il marito meschino, la moglie adultera, il giovane troppo ambizioso, il figlio disobbediente possono essere affrontati direttamente o indirettamente dagli spiriti, che agiscono, quindi, come custodi del retto comportamento e dell'etica sociale. Gli antenati puniscono, ma non uccidono: la morte viene invece provocata dagli esseri maligni (*batsakatsi*), che sono interessati a distruggere, non a perpetuare la discendenza parentale e lo Stato. Se una malattia che all'inizio era stata interpretata come inviata dagli *emadloti* diventa in seguito fatale, si pensa che gli esseri maligni abbiano approfittato della debolezza del paziente. Gli antenati hanno maggiore sapienza, previdenza e potere del resto dell'umanità, ma non sono considerati onnipotenti.

Gli Swazi non hanno ordini di sacerdoti specializzati e il dovere privilegiato di rivolgersi agli antenati spetta unicamente al capofamiglia. Il padre agisce a nome dei suoi figli; se egli muore, il figlio primogenito agisce in nome dei più giovani. In questa società patrilineare gli antenati della donna sposata rimangono nella sua casa natale e possono essere contattati soltanto da un suo parente maschio più anziano. Il contatto si realizza in genere grazie alla mediazione del «cibo» (carne, birra, tabacco da fiuto): il defunto, che si pensa sia spesso affamato, «lecca» le offerte lasciate per lui, al crepuscolo, sopra un piccolo altare nella capanna che funge da luogo sacro.

Gli *emadloti* vengono sempre nominati con rispetto e timore e ci si riferisce a loro con le stesse formalità richieste quando ci si rivolge agli anziani del gruppo. Ma essi non vengono venerati, né sono oggetto di culto. Sono contattati come esseri concreti e le richieste loro rivolte sono spesso assai spontanee e colloquiali; talora sono mescolate addirittura con rimproveri e non prevedono sentimenti di gratitudine. Non risulta alcun conflitto tra l'etica proposta dal culto degli antenati e i desideri mondani dell'esistenza. Gli Swazi desiderano ciò che pensano che gli *emadloti* desiderino per loro.

Interpretare i messaggi degli antenati è compito degli indovini (*tangoma*), i maggiori specialisti della conoscenza profonda e segreta. Costoro vengono consultati per individuare le cause delle malattie e delle sventure (l'offesa particolare e il particolare antenato che deve essere «ricordato» e pacificato), e suggeriscono, ma non effettuano, la cura (sacrificio rituale, purificazione o trattamento curativo). I *tangoma* lavorano in collabora-

zione con gli specialisti della medicina (*tinyanga temitsi*), ma mentre questi ultimi acquisiscono la propria scienza deliberatamente, gli indovini vengono «posseduti», spesso contro la loro volontà, dallo spirito dell'antenato che li invade.

La preparazione degli indovini è lunga e difficile. Essa prevede sofferenze sia fisiche sia mentali e quando finalmente «rinascono come la luna nuova» il loro intero essere è completamente mutato. Vestiti con il bizzarro costume della nuova professione, dimostrano i loro poteri in una seduta pubblica, accompagnando le loro rappresentazioni con canti e danze ispirati. Le tecniche della divinazione sono varie: alcuni indovini usano oggetti materiali (ossa, conchiglie, radici), mentre altri si affidano a «sensazioni» o a voci. Non vi è una gerarchia fissa degli indovini e la loro reputazione è soggetta a oscillazioni. Anche se alcuni di loro sono riconosciuti come fraudolenti e altri come incapaci, la pratica di ricevere indicazioni attraverso la possessione degli antenati non viene mai messa in discussione.

Gli indovini, che spesso sono individui di intelligenza eccezionale, esercitano la loro arte sotto la copertura della religione. In questa veste agiscono contro gli esseri maligni (streghe e stregoni), che operano contro la legge, per vie segrete e orribili, alcuni a causa di una innata propensione verso il male, altri attraverso un uso deliberato di sostanze materiali, come veleni e addirittura parti del corpo umano. Alcuni *leader* politici e personaggi pubblici utilizzano gli uomini della medicina e gli indovini per sostenere la loro posizione, ma sono dissuasi dal divenire essi stessi uomini di medicina o indovini, in quanto queste attività interferirebbero con i loro doveri amministrativi e non sarebbero appropriate al loro ruolo. Si pensa che il sovrano abbia una conoscenza più profonda di quella di tutti i suoi sottoposti e che sia in grado di rintracciare e distruggere gli esseri maligni grazie alle virtù del suo sangue reale, rafforzato da una specialissima pozione segreta.

Il re e la regina madre dirigono il ciclo dei riti di Stato. L'esempio più evidente e istruttivo è lo Ncwala, un rito che aumenta in complessità e in importanza man mano che aumenta il potere del re. Se il re muore e il suo successore è minorenne viene celebrata una cerimonia molto attenuata, detta Simemo. (Alla morte del re Sobhuza venne scelto come sue erede un ragazzo di quattordici anni). Secondo la tradizione, il primo Ncwala completo viene eseguito quando il giovane sovrano raggiunge l'età adulta ed è ritualmente sposato a due regine.

Lo Ncwala si divide in due parti, il Piccolo Ncwala e il Grande Ncwala. Il Piccolo Ncwala, che comincia quando il sole ha raggiunto la sua posizione di riposo, a sud, e la luna è calante, dura due giorni e rappresenta la rottura con il vecchio anno. Il Grande Ncwala, che si apre con la luna piena e dura sei giorni, rivitalizza simbolicamente il re e rafforza la Nazione contro gli esseri maligni che abitano al suo interno e contro i nemici che vivono oltre i suoi confini. Nel periodo intermedio per tutto il territorio vengono eseguiti danze e canti sacri, vengono preparati i costumi rituali e i sacerdoti di Stato raccolgono gli ingredienti necessari per il rito. Varie sono le interpretazioni e diversi i livelli di significato che gli stessi partecipanti africani, così come gli studiosi stranieri, propongono per questo complesso rituale.

Il sovrano è riconosciuto come «colui che possiede» lo Ncwala. Chiunque altro provi a «danzare lo Ncwala» viene giudicato colpevole di tradimento. Dal punto di vista politico, lo Ncwala riflette la gerarchia che distingue le principali categorie sociali (principi, capi, regine, consiglieri e guerrieri): vengono infatti indossati diversi costumi sacri e distinti ruoli sono messi in scena nel momento in cui si omaggia il re come simbolo della Nazione. A un altro livello, il sovrano viene misticamente identificato con il miracoloso e mutevole potere della natura: il sole e la luna, non come elementi separati, ma concepiti insieme nella loro interazione. Il corpo del re viene lavato con «le acque di tutto il mondo», raccolte dai fiumi e dall'oceano da due gruppi di sacerdoti di Stato, ognuno recante una sacra zucca denominata Inkosatana, «la principessa», che è anche il titolo attribuito all'arcobaleno. Il sovrano «addenta» il cibo verde del nuovo anno e gli organi genitali di un toro nero che è stato atterrato e ucciso, al ritmo di una filastrocca, da un gruppo di «giovani puri che non hanno ancora versato la loro potenza per concepire bambini».

Il re compare nelle cerimonie con diversi abiti speciali, da un semplice astuccio penico in avorio indossato sul corpo nudo fino, al culmine del giorno principale, a un costume incredibilmente elaborato di un verde acceso, fatto di fili d'erba taglienti e di germogli sempreverdi. Con il volto seminascosto da un copricapo di piume nere sopra una fascia fatta di pelle di leone, sembra una misteriosa creatura selvaggia.

Durante l'ultimo giorno del rituale, il giorno della purificazione, alcuni oggetti che rappresentano l'anno precedente vengono bruciati sopra una pira nel *sibaya* (il recinto del bestiame) del villaggio più importante e la pioggia, simbolo della benedizione degli antenati, deve infine scendere per spegnere le fiamme e bagnare i sovrani e il loro popolo.

Sulla regina madre, invece, si incentra un rito femminile meno elaborato, il Mhlanga (termine che significa «canna», simbolo di fertilità). Ogni inverno le ragazze nubili vengono mandate in pellegrinaggio nelle zone paludose per tagliare le lunghe e flessuose canne che servono per riparare gli steccati che circondato i recinti

della regina madre e delle mogli del re. Le canne devo essere perfettamente mature, non fragili, in piena fioritura e i semi non ancora dispersi. Le ragazze indossano abiti corti per mostrare la loro bellezza e insieme la loro purezza, e cantano e danzano per accompagnare l'esecuzione. Il re è presente al rito. Infine viene organizzato un banchetto per le ragazze e una porzione di cibo viene offerta agli antenati.

I primi missionari, che predicavano l'etica protestante, condannarono le credenze e le pratiche tradizionali e i sovrani degli Swazi cercarono di adeguarsi alla nuova religione. Il culto degli antenati, tuttavia, non apparve loro del tutto incompatibile con i princìpi fondamentali del Cristianesimo, ma soltanto con talune specifiche richieste dei missionari.

Il re Sobhuza non si è mai esplicitamente espresso a favore di una particolare forma religiosa, ma il suo ruolo di re-sacerdote dell'intera Nazione fu riconosciuto in modo sempre più chiaro, durante il suo governo, non soltanto dalle Chiese indipendenti africane, ma anche da qualche confessione più convenzionale. Le regine madri hanno mantenuto la loro affiliazione alle loro Chiese assolvendo peraltro, allo stesso tempo, ai loro compiti rituali tradizionali. Sacerdoti delle Chiese indipendenti partecipano in genere allo Ncwala e membri di ciascuna denominazione celebrano le loro funzioni nella National Church di Lobamba (la capitale religiosa), un'impressionante struttura completata nel 1978. Del tutto imprevedibile è l'evoluzione con cui questo processo di sintesi si svilupperà. Fino a quando il mito della sovranità divina avrà significato anche politico per gli Swazi, esso verrà celebrato regolarmente nel rito dello Ncwala. Se invece questo mito verrà abbandonato e la sovranità avrà fine o sarà legata ad altri miti costruiti su diversi ideali e interessi (l'eguaglianza tra gli individui, per esempio), sia il rito sia il significato politico che lo giustifica saranno destinati a scomparire. Se si considerano le storie religiose di altre popolazioni dell'Africa, comunque, pare probabile che gli Swazi manterranno le loro credenze negli antenati e negli indovini.

BIBLIOGRAFIA

Non esiste ancora uno studio completo sulla religione degli Swazi, anche se la monografia generica di Br.A. Marwick, *The Swazi*, Cambridge 1940, comprende un capitolo intitolato *Religion and Magic*. Una grande quantità di informazioni su credenze, riti e simboli degli Swazi è contenuta in Hilda Kuper, *An African Aristocracy. Rank among the Swazi*, Oxford 1947 (dettagliato resoconto sul sistema politico tradizionale e sulle sue istituzioni economiche e religiose); *The Swazi. A South African Kingdom*, New York 1963 (con un capitolo interpretativo sulla religione); *Sobhuza* II. *Ngwenyama and King of Swaziland*, London 1978 (biografia del sovrano, che illustra l'importanza della religione nella moderna sovranità degli Swazi). Sulla relazione tra la sovranità e il movimento della Chiesa indipendente, cfr. B. Sundkler, *Zulu Zion and Some Swazi Zionists*, Lund-Oxford 1976.

Hilda Kuper, *A Ritual of Kingship among the Swazi*, in «Africa», 14 (1944), pp. 230-56 (ristampato in *An African Aristocracy*) presenta un dettagliato resoconto etnografico dello Ncwala, basato sull'osservazione diretta. Questo rito è stato interpretato diversamente da studiosi caratterizzati da diversi approcci teorici: tra essi M. Gluckman, *Rituals of Rebellion in South-east Africa*, Manchester 1954 (che enfatizza le funzioni politica e sociale); T.O. Beidelman, *Swazi Royal Ritual*, in «Africa», 36 (1966), pp. 373-405 (che interpreta il sistema cosmologico e utilizza la psicologia junghiana); L. de Heusch, *Mythes et rites bantous*, II, *Rois nés d'un coeur de vache*, Paris 1982 (che colloca lo Ncwala in un'ampia struttura comparativa fondata sopra una brillante analisi lévi-straussiana della sovranità sacra in Africa).

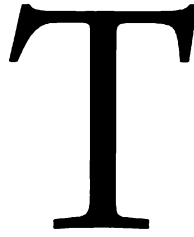
[Aggiornamenti bibliografici:

P. Cummergen, *Zionism and Politics in Swaziland*, in «Journal of Religion in Africa», 30 (2000), pp. 370-86.

J. Hall, *Sangoma. An Odyssey into the Spirit World of Africa*, New York 1994.

P. Kasanene, *Swazi Traditional Religion and Society*, Mbabane 1993].

HILDA KUPER

T

TEATRO RELIGIOSO AFRICANO. Nell'Africa tradizionale, la vita di tutti i giorni, dove si mescolano attività sacre e profane, è permeata di musica, danza, movimenti ritmici, gesti simbolici, canti e maestria vocale. Le decorazioni del corpo – costumi, pittura, tatuaggi e maschere – non servono solo a marcare le differenze di posizione sociale, età e sesso, ma costituiscono un elemento di abbellimento, gioco, imitazione, personificazione e comunicazione visiva dei valori religiosi.

Le esibizioni teatrali di solisti e gruppi di attori che interagiscono con gli spettatori hanno origine dalla combinazione di queste caratteristiche in situazioni formali ricorrenti. Semplici attività abituali come pure eventi importanti – la zappatura di un campo, la narrazione di storie o episodi epici, la cerimonia per celebrare la nascita di un bambino, la celebrazione di un matrimonio, l'iniziazione di giovani uomini e donne, l'incoronazione o la sepoltura di un capotribù – sono accompagnati da esibizioni teatrali, tutte con contenuti religiosi più o meno espliciti. Gruppi di partecipanti interattivi (protagonisti, precettori, esperti, inservienti, musicisti, cantanti, pubblico attivo), in situazioni specifiche e momenti prestabiliti, interpretano personaggi e recitano eventi attraverso l'uso combinato di parole, canti, gesti, ritmo, danze, mimica, musica e manufatti. La narrazione di un racconto, per esempio, diventa uno spettacolo in cui il narratore e gli spettatori possono rinforzare la presentazione di un testo attraverso forme foniche, verbali e mimetiche, includendo anche i dialoghi, il canto corale, battiti di mani, gestualità e talvolta musica e costumi speciali (Ben-Amos, 1977, pp. 13-16; Finnegan, 1970, pp. 500-502).

Nella rappresentazione di un poema epico, i bardi di lingua nyanga della Repubblica Democratica del Congo (Zaire) si identificano con l'eroe centrale mediante la recitazione di brani scelti davanti a spettatori che rispondono con incitazioni e ritornelli cantati (Biebuyck e Mateene, 1969). Accompagnati dai canti e dalle musiche, i cacciatori Pigmei presso i Bembe dello Zaire eseguono degli assoli spettacolari e danze in coppia. Con i corpi dipinti e vestiti con pelli di animali e cappelli piumati, i cacciatori imitano il comportamento di alcuni animali e le tecniche usate per trafiggerli, in una ostentazione di abilità e coraggio volta a placare le divinità che presiedono la caccia. I Khomani dell'Africa meridionale mettono in scena rappresentazioni in cui uomini e ragazzi interpretano, con effetti sonori appropriati, la caccia all'antilope o un combattimento tra babbuini e cani, o rappresentazioni in cui donne e ragazze imitano i movimenti e le abitudini delle tartarughe (Doke, 1936, pp. 465-69). Presso i Malinke e i Bamana dell'Africa occidentale, nel periodo del raccolto, uomini travestiti e accompagnati da un coro di donne recitano scenette notturne comiche e satiriche, in cui compaiono personaggi come il ladro, lo sbruffone e la donna adultera. Ciascuna rappresentazione è un'entità strutturata che inizia con un balletto eseguito da uomini e donne. Segue un prologo, cantato e recitato, in cui sono presentati i singoli attori. Infine comincia la rappresentazione teatrale in cui gli attori interagiscono e dialogano anche con i musicisti (Labouret e Travélé, 1928). Si potrebbero citare numerosi altri esempi di rappresentazioni di questo tipo, in cui l'azione teatrale offre un'opportunità di intrattenimento, esibizione di abilità artistica, prestigio sociale e remunerazione. Nello scopo complessivo di queste rappresentazioni è im-

plicita anche una concezione religiosa in senso ampio, che mostra lo stretto legame tra animali e umani e le conseguenze nefaste che possono derivare dal non conformarsi ai modelli di vita fissati dagli antenati.

Gli elementi del teatro religioso emergono più direttamente nelle attività collegate alla caccia, alla semina e al raccolto, e ad altri eventi stagionali. Queste rappresentazioni non solo assicurano il buon esito della caccia o abbondanti raccolti, ma servono anche a placare gli esseri soprannaturali responsabili dell'ordine naturale, a pacificare gli spiriti degli animali, ad attrarre e neutralizzare gli esseri maligni, a purificare gli umani dalla loro contaminazione impura con le forze della natura, e a proteggerli dalla stregoneria.

Nelle danze che precedono una battuta reale, i cacciatori di elefanti presso i Baasa della Repubblica Democratica del Congo orientale, truccati e abbigliati per l'occasione, rappresentano al pubblico del villaggio una sequenza di scene realistiche in cui gli elefanti sono glorificati e pacificati prima di essere simbolicamente uccisi, allo scopo di accrescere le possibilità di una caccia positiva e priva di pericoli. I movimenti degli elefanti sono vividamente ricreati da un cacciatore travestito che porta due piccole zanne di elefante. Allo stesso tempo, attori truccati per rappresentare leopardi predatori evocano simbolicamente i pericoli della foresta, mentre altri brandiscono delle lance e mostrano le medicine per ritrarre il potere, le tribolazioni e le gioie dei cacciatori specializzati. I testi dei canti sono specificamente diretti ad antenati famosi, alle divinità e agli spiriti degli elefanti, per proteggere e purificare i cacciatori.

Divinazioni e sedute terapeutiche possono essere degli eventi semplici in cui un divinatore o un guaritore sottopongono il paziente a una consultazione e a un trattamento privati. Se sono utilizzate maschere, statuine o altre sculture, la seduta si evolve in una sequenza teatrale in cui le forze mistiche sono catturate, controllate e rilasciate a beneficio del paziente.

Presso i Kongo della Repubblica Democratica del Congo sudoccidentale, quando una persona è diagnosticata da un divinatore come sofferente di una malattia o di una sventura causata dallo *nkosi*, il paziente deve essere trattato da un esperto di rituali che abbia il completo controllo su questo potere misterioso. Lo *nkosi* è contenuto in una segreta mistura di ingredienti minerali, vegetali e animali posta nella cavità di una statuina di legno e consacrata da parole e gesti sacri di un guaritore iniziato a questo potere.

Il trattamento consiste in una sequenza ordinata di eventi teatrali. Il guaritore invitato, accompagnato da aiutanti che battono piccoli tamburi a fessura, porta la statuetta all'esterno del villaggio. Seguono dialoghi e azioni che coinvolgono i parenti del paziente. Dopo aver ricevuto i doni, il guaritore e i suoi aiutanti procedono verso la casa del paziente. La statuetta è collocata su una stuoia mentre il paziente, circondato da numerosi parenti, siede all'esterno. Segue poi una serie di azioni teatrali, accompagnate da canti, imprecazioni, gesti, musiche e movimenti ritmici. La statuina è manipolata come una marionetta, mentre il potere in essa contenuto viene evocato, esortato e poi pacificato con parole, gesti e sangue sacrificale; il paziente e i suoi parenti sono aspersi con liquido lustrale; il paziente successivamente è sfregato con argilla bianca, olio e le medicine contenute nella statuetta; infine sono interpretate le norme e i divieti collegati allo *nkosi* (Van Wing, 1941, pp. 89-90).

Le cerimonie funerarie sono talvolta accompagnate da un finale teatrale spettacolare inteso a onorare i defunti e le loro famiglie. Un esempio complesso è il Bobongo, presso gli Ekonda dell'Africa centroccidentale. Gruppi organizzati di uomini e donne provano per diverse settimane prima di rappresentare lo spettacolo dai tre ai quindici mesi dopo la morte di un uomo importante. La rappresentazione include una combinazione di speciali ornamenti del corpo, danze, acrobazie, pantomime, canti, panegirici, racconti, lezioni di etica, e invocazioni di spiriti della natura e di gemelli defunti semidivinizzati. Lo spettacolo implica anche la costruzione di decorazioni speciali, piattaforme, palizzate, e portantine su cui i danzatori solisti sono condotti per il villaggio (Iyandza-Lopoloko, 1961; Vangroenweghe, 1977).

Le forme di espressione teatrale raggiungono il punto culminante nel corso di rituali e festività in cui attori mascherati, truccati e in costume, talvolta equipaggiati con manufatti (clave, frustini, scettri, bastoni, spade, asce, sonagli, simboli fallici e statuette), prendono parte alle esibizioni stabilite. La complessa azione teatrale implica una combinazione di testi recitati e cantati, segnali vocali, musiche, danze, gesti e mimica eseguiti soprattutto da attori travestiti che interagiscono tra loro e con il pubblico partecipante.

Le maschere degli attori rappresentano gli antenati, le divinità, gli spiriti della natura, creature mitologiche e indefiniti mostri *sui generis*. In molti gruppi etnici queste esibizioni totali che includono elementi di quanto è convenzionalmente chiamato teatro, opera sacra e balletto, formano una parte intrinseca delle iniziazioni maschili (per esempio, rituali della pubertà, introduzione in associazioni di volontari o gruppi di culto, rituali di incoronazione per capi, scuole di iniziazione per esperti di rituali). Le numerose attività di queste iniziazioni – che possono estendersi lungo un periodo considerevole di tempo e possono essere messe in scena in diverse ambientazioni prestabilite – sono frammezzate

da rappresentazioni in cui gli attori personificano esseri soprannaturali e prototipi umani.

Un esempio chiaro di arte drammatica africana si trova nel rituale del Mukanda riservato ai maschi in giovane età, che viene celebrato periodicamente da un ampio numero di gruppi etnici collegati nella Repubblica Democratica del Congo meridionale, nell'Angola nordorientale e nello Zambia settentrionale. Nel corso di una prima fase del rituale i novizi sono circoncisi come transizione dall'adolescenza all'età adulta, ma complessivamente gli intenti dell'istituzione del Mukanda sono di tipo sociale, didattico, morale ed estetico. Vivendo in ritiro per un periodo prolungato, i giovani sono educati non solo alle attività economiche vitali, ma anche ai valori e alle credenze. Essi spendono gran parte della vita in isolamento apprendendo l'esecuzione di danze, musiche, canti e le modalità di realizzazione di costumi, maschere e altri accessori. Durante tutto il Mukanda, gli anziani e gli esperti del rituale che organizzano e dirigono i riti, e persino le donne e i maschi non iniziati che sono esclusi dalle loro attività segrete, sono coinvolti in una serie di celebrazioni in cui le esibizioni coreografiche e musicali sono essenziali sia come spettacolo, sia per gli aspetti sociali che rivestono. Gli attori maschili mascherati e in costume, singolarmente e in gruppi, prendono parte agli eventi segreti e pubblici.

Presso i Chokwe, dove l'istituzione della maschera raggiunge il più alto grado di sviluppo, le maschere sono presenti in tutte le fasi principali relative al rituale Mukanda e nelle celebrazioni pubbliche che seguono. Le maschere, organizzate gerarchicamente, si dividono in gruppi distinti secondo criteri semantici, morfologici e funzionali. Esse possono differire anche per i materiali usati (alcune sono scolpite nel legno, altre sono costruite in fibra, corteccia battuta e resina), per le dimensioni e il volume, per i disegni ornamentali e per i costumi e accessori a esse collegati. Ciascuna maschera con il relativo corredo impersona un unico personaggio ed è riferita simbolicamente a una gamma di concetti religiosi, cosmologici, morali, filosofici e sociali.

Le maschere possono rappresentare l'antenato di un capo o il fondatore di una discendenza, uno spirito della natura, un essere mitologico, o una creatura *sui generis* che esiste solo nel repertorio delle maschere; oppure, ancora, dei modelli sociali o psicologici. Tutte le maschere sono considerate come *ikishi*, esseri risorti dalla morte in occasione del rituale Mukanda, grazie all'intercessione dei devoti e degli esperti dei rituali. Sia per gli iniziati che per i profani, le maschere e le persone che le indossano sono sempre circondate da un'aura di sacralità, potere mistico, pericolo e mistero. I mascherati hanno ruoli peculiari nella personificazione di «altri». Coloro che incarnano direttamente antenati specifici o spiriti della natura svolgono il loro ruolo in situazioni di controllo sociale: essi conferiscono autorità, dignità e integrità alla procedura rituale; hanno anche il potere di proteggere dalla stregoneria e dalle contaminazioni dei profani; presiedono alla fermentazione dei cereali, all'infusione della birra sacra e alla preparazione delle medicine; sanciscono il segreto e l'accuratezza dei riti; disciplinano e mettono alla prova la forza spirituale e fisica. Altri attori, che rappresentano personaggi prototipici sotto l'aspetto di figure leggendarie, assolvono alla funzione di intrattenimento, commedia e critica sociale per sottolineare i valori morali e sociali fondanti. Tutti gli attori mascherati ispirano forti emozioni tra i novizi e gli iniziati, così come tra i profani: diffondono terrore e ansia, creano un'atmosfera di rigore e austerità, ma si impegnano anche in esibizioni comiche, libidinose e satiriche.

Le esibizioni teatrali mascherate e con danze del rituale Mukanda alternano realtà e finzione, tragedia e commedia, e combinano lo spettacolo facendovi convergere messaggi religiosi, morali, filosofici e socio-politici. Inoltre, presso alcuni gruppi etnici, la chiusura del periodo di Mukanda è seguita da danze itineranti. Organizzate da novizi recenti o ex novizi e dai loro tutori, queste danze mascherate hanno la funzione di esibire il talento artistico e la tecnica individuale come fonte di prestigio e remunerazione materiale. Queste danze itineranti sono diventate gradualmente delle esibizioni indipendenti in cui gli elementi secolari di intrattenimento e divertimento offuscano la persistente sacralità attribuita alle maschere (Bastin, 1982; Lima, 1967).

In numerose celebrazioni permeate di significati religiosi presso i popoli dell'Africa occidentale (per esempio, gli Yoruba, gli Igbo, gli Abua, gli Urhobo e gli Ijo della Nigeria), gli attori principali sono mascherati, spesso reclutati tra i membri di associazioni segrete, gruppi di culto e alcuni gruppi di coetanei. Gli spettacoli eseguiti in determinati periodi dagli attori mascherati degli Yoruba Gẹlẹdẹ seguono una trama precisa nelle composizioni accompagnate da danze che includono commenti sociali, satira, caricature degli stranieri, scene che onorano personaggi importanti e che ritraggono cacciatori e donne al mercato. In questi spettacoli c'è anche un intenso desiderio di competizione artistica e ricerca di prestigio (Drewal, 1975, pp. 142-46). Lo scopo complessivo, tuttavia, è il propiziarsi streghe e stregoni attraverso preghiere, offerte di cibo e sacrifici. Le tipiche rappresentazioni in maschera degli Yoruba, collegate al culto Egungun, iniziano con una sequenza di canti e invocazioni alle divinità, agli antenati e agli

anziani, accompagnati da acrobazie e danze; seguono rappresentazioni di temi mitologici insieme a scenette satiriche e comiche; l'esibizione termina con una processione in cui si raccolgono i doni (Drewal, 1975, pp. 46-48). Presso gli Igbo nordoccidentali della Nigeria, alcuni personaggi in maschera, recitati da maschi di gruppi coetanei, rappresentano i ruoli femminili. Queste esibizioni sono tenute in occasione delle feste immediatamente successive al raccolto o durante le celebrazioni per lo spirito della terra. Le forme delle maschere ritraggono la bellezza e il carattere femminile ideale; gli attori maschi imitano lo stile della danza femminile e rappresentano le donne dedite ad attività lavorative o allo svago (Boston, 1960). Presso gli Igbo-Afikpo durante le rappresentazioni teatrali Okumkpa, che sono parte del calendario delle feste stagionali, circa un centinaio di attori mascherati (che incarnano gli spiriti degli antenati e della natura) esegue danze e canti satirici, insieme a scene su problemi di attualità che sono concepite come cronache sulla vita di personaggi reali (Ottenberg, 1975, pp. 87-127).

Le personificazioni teatrali di esseri soprannaturali e di personaggi mitologici, leggendari e prototipici sono compiute non solo attraverso l'uso di maschere, ma anche mediante metodi più semplici come la mimica, la danza, le parole, gli oggetti e la gestualità. Un esempio significativo è rappresentato dall'iniziazione di uomini e donne nell'associazione Bwami presso i Lega della Repubblica Democratica del Congo orientale. La fase più importante di questa iniziazione si compone di sequenze teatrali strutturate. La rappresentazione di personaggi stereotipici è eseguita da danzatori esperti e precettori con pantomime oppure con oggetti naturali e manufatti (incluse maschere e statuette) che sono mostrati e manipolati durante esibizioni di canto e danza. Questi personaggi sono antenati, figure leggendarie, iniziati illustri del passato, animali e oggetti personificati, oppure tipi psicologici, fisici e sociali. Tutti illustrano in senso positivo o negativo il codice di valori dell'associazione.

In un episodio, per esempio, un iniziato rappresenta Kyamunyungu za Baitindi («il tracotante giocatore di dadi»). Un uomo anziano e di salute cagionevole, con passo malfermo e carico di borse contenenti oggetti di valore giunge in un villaggio per giocare a dadi, senza essere stato invitato. Nell'azione teatrale in cui sono coinvolti anche numerosi iniziati, l'anziano provoca gli abitanti del villaggio litigando con il capo tribù, disturbando il lancio di dadi, e sfidando i suoi avversari in combattimento. Non essendo disposto ad ascoltare le raccomandazioni degli altri, è cacciato via. Questa scena contiene una allusione al dovere dei novizi di ascoltare passivamente le raccomandazioni dei loro tutori e mostrare rispetto e sobrietà in tutte le loro azioni.

I numerosi episodi in cui sono rappresentati antenati (in generale o nominati specificamente), personaggi stereotipati (per esempio, il grande vecchio o il bello), animali personificati (per esempio, un pangolino o una tartaruga), oggetti (per esempio, un mortaio di corteccia o una conchiglia) e attività (per esempio, prove di resistenza al veleno o divinazioni) sono sempre eseguiti insieme a danze, musiche e canti con oggetti e corredo appropriati. In molti casi gli effetti teatrali sono accresciuti dal contrasto tra luce o buio (alcuni spettacoli hanno luogo durante la notte o all'alba, oppure nei pressi di una casa di iniziazione illuminata da torce che bruciano resina), da elementi vocalici speciali (dialoghi, orazioni, lodi, acclamazioni) e da elementi musicali (imitazione di suoni naturali; uso di *mirliton* e *bullroarer* o di altri strumenti sacri inusuali; tamburi per messaggi) e alternando danze solitarie con balletti eseguiti da iniziati, uomini e donne (Biebuyck, 1973).

Il teatro nel senso moderno occidentale può essere considerato come uno sviluppo recente in Africa, ma da tempi immemorabili la rappresentazione teatrale è una parte intrinseca delle sessioni narrative, dei rituali e di altri tipi di celebrazioni (Schipper-de Leeuw, 1977, pp. 7-38). Inoltre, la recitazione di personaggi ed eventi può costituire l'elemento più importante nelle iniziazioni e nelle attività di culto e come risultato può essere determinata come una forma parzialmente indipendente. Le rappresentazioni teatrali sono multifunzionali e possono essere scenette indipendenti brevi o lunghe, scene concettualmente interrelate, oppure spettacoli elaborati. Si tratta di espressioni totalmente estetiche in cui i partecipanti esibiscono, attraverso un sistema di comunicazione multimediale, abilità individuali e collettive in arti come la danza, il canto, la musica, la scultura, il disegno e l'abbigliamento per enfatizzare bellezza, sfarzo, inventiva, armonia e perfezione. Si tratta di fonti di intrattenimento per gli attori e per il pubblico, che spesso partecipa attivamente come parte del coro o dell'orchestra oppure rispondendo con danze, canti, battiti di mani e azioni teatrali. Gli spettacoli sono un mezzo per ottenere prestigio e remunerazione e per riaffermare la posizione sociale, il rango e l'autorità non solo dei partecipanti, ma anche degli antenati e degli esseri soprannaturali. Incorporano molteplici messaggi di natura religiosa, morale, sociale e politica. Infine questi spettacoli, soprattutto quelli che includono l'uso di maschere, sono considerati come occasioni sacre in cui le divinità, gli antenati, gli spiriti della natura e gli esseri mitici ritornano nel mondo degli umani per essere onorati e placati, per portare benessere alla comunità, e per ratificare le norme e le pratiche delle iniziazioni e dei rituali.

BIBLIOGRAFIA

Marie Louise Bastin, *La Sculpture tshokwe*, Meudon 1982.

D. Ben-Amos, *Introduction. Folklore in African Society*, in B. Lindfors (cur.), *Forms of Folklore in Africa. Narrative, Poetic, Gnomic, Dramatic*, Austin 1977, pp. 1-34.

D.P. Biebuyck, *Lega Culture. Art, Initiation and Moral Philosophy among a Central African People*, Berkeley 1973.

D.P. Biebuyck e K.C. Mateene, *The Mwindo Epic from the Banyanga*, Berkeley 1969.

J.S. Boston, *Some Northern Ibo Masquerades*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 90 (1960), pp. 54-65.

C.M. Doke, *Games, Plays and Dances of the ≠ Khomani Bushmen*, in «Bantu Studies», 10 (1936), pp. 461-71.

H.J. Drewal, *African Masked Theatre*, in «Mime Journal», 2 (1975), pp. 36-53.

Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa*, London 1970.

A. Graham-White, *The Drama of Black Africa*, New York 1974.

Judith Lynne Hanna, *To Dance is Human. A Theory of Nonverbal Communication*, Austin 1979.

J. Iyandza-Lopoloko, *Bobongo, danse renommée des Ekonda*, Tervuren 1961.

H. Labouret, M. Travélé, *Le théâtre mandingue (Soudan français)*, in «Africa», 1 (1928), pp. 73-97.

M. Lima, *Os «akixi» (mascarados) do Nordeste de Angola*, Lisbon 1967.

S. Ottenberg, *Masked Rituals of Afikpo. The Context of an African Art*, Seattle 1975.

Mineke Schipper-de Leeuw, *Toneel en Maatschappij in Afrika*, Assen 1977.

B. Traoré, *The Black African Theatre and Its Social Functions*, Ibadan 1972.

D. Vangroenweghe, *Oorsprong en verspreiding van Bobongo en Iyaya bij de Ekonda*, in «Africa-Tervuren», 23 (1977), pp. 106-28.

J. Van Wing, *Bakongo Magic*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 71 (1941), pp. 85-97.

DANIEL P. BIEBUYCK

TIV, RELIGIONE DEI. I Tiv, che vivono nella valle centrale del Benue, in Nigeria, posseggono un nome per indicare la loro divinità, Aondo (cielo), ma non si interessano molto a lui, poiché dicono che lui, a sua volta, poco si interessa a loro. Essi ritengono che questa divinità abbia creato la terra e ogni cosa in essa, comprese le forze del male, ma che poi se ne sia andato: dove sia ora, i Tiv non se lo domandano.

Ai Tiv interessano invece la salute (e la morte, manifestazione ultima di cattiva salute), la fertilità delle messi, degli animali e di loro stessi, e l'armonia sociale. Essere in salute, godere di benessere e vivere in armonia sono stati naturali. Anche se i Tiv conoscono alcune tradizioni riguardanti gli spiriti, nessuno spirito può manipolare le forze che interferiscono con questi desiderabili stati di vita. I Tiv rispettano i loro antenati, ma neppure gli antenati possono manipolare tali forze. Sono invece le azioni e i comportamenti degli uomini che attivano le forze del male e il rito dei Tiv ha la funzione di controllare queste forze.

Secondo i Tiv in certe persone si sviluppa una sostanza, chiamata *tsav*, che agisce proprio come un organo fisico. Lo *tsav* è il segno, e al tempo stesso la fonte, di speciali attitudini o abilità, siano esse musicali o artistiche, sociali o politiche, e persino della propensione alla longevità. Uno di questi speciali talenti consiste nel saper manipolare le forze che «ripristinano» ritualmente la società.

Non tutti possiedono lo *tsav*. Esso cresce e diventa pericolosamente potente in coloro che mangiano carne umana. Lo *tsav* in sé non spinge i suoi portatori a mangiare carne umana, ma può indurre la bramosia di potere. Il cannibalismo è una metafora dell'abuso antisociale rivolto contro le altre persone, contro i loro beni e le loro sostanze.

I Tiv pensano che alcuni degli individui che possiedono gli speciali talenti dello *tsav* si incontrino nottetempo in una sorta di organizzazione che ha il compito di mantenere le forze sociali e cosmiche al servizio della società intera. Gli *mbatsav* (persone dotate di *tsav*) celebrano riti per «ripristinare il territorio», ma possono anche, spinti da sentimenti umani negativi come il rancore, l'invidia o la paura, indirizzare i loro poteri (come potrebbe fare ciascun singolo individuo dotato di *tsav*, agendo da solo) a fini antisociali e mortali, che «nuocciono al territorio». Chiamare «stregoni» gli *mbatsav* non è corretto, anche se essi vengono in questo modo indicati in buona parte della letteratura del passato.

Le attività attribuite agli *mbatsav*, sia quelle per il bene della comunità sia quelle rivolte a malevoli fini individuali, sono collegate a certi riti celebrati con l'ausilio di oggetti simbolici detti *akombo*, che vengono manipolati nel corso dell'azione rituale detta «riparare gli *akombo*». I tanti aspetti del mondo naturale e sociale ai quali i Tiv sono particolarmente interessati si riferiscono a qualcuno di questi *akombo*, che prendono l'aspetto di amuleti, statuette, recipienti o piante. Ciascuno di loro è associato a una malattia (anche se alcune malattie non sono associate a nessun *akombo*, dal momento che i Tiv ammettono l'azione del semplice contagio). Ciascuno di loro ha un suo proprio rito capace di attivarlo o di pacificarlo. Gli *akombo*, comunque, non vengono mai umanizzati né «spiritualizzati», né, di certo, sono considerati divinità. Essi operano attraverso forze assai simili a quelle che gli Occidentali definiscono leggi di natura.

Al sopravvenire di una malattia, i Tiv ne cercano la

causa in un *akombo*. Un individuo malintenzionato e dotato di *tsav* potrebbe aver ritualmente manipolato l'*akombo* affinché esso «si impadronisca» della vittima, oppure la vittima stessa, o un suo stretto congiunto, ha compiuto un atto interdetto da quell'*akombo* fin dal momento della sua creazione (di solito si tratta di azioni piuttosto banali e neutre, anche se esistono alcuni *akombo* che proibiscono l'adulterio e le percosse). Per determinare esattamente quale sia l'*akombo* coinvolto, i Tiv consultano gli indovini, i quali, per trovare il responsabile della malattia o del disagio sociale, gettano ossicini di serpente e baccelli di legumi e ne analizzano la disposizione sul terreno.

Quando viene individuato l'*akombo* colpevole, i Tiv celebrano particolari riti per neutralizzarlo e per rimuovere la malizia che lo ha attivato. Quest'ultimo scopo viene raggiunto attraverso un semplice rito, nel quale ogni persona coinvolta prende in bocca un po' d'acqua e la risputa fuori con uno spruzzo, a significare che non rimane alcun rancore. Le sostanze curative funzionano soltanto dopo che la malattia è stata ritualmente rimossa e l'*akombo* ripristinato. I riti variano per ciascun *akombo*, ma culminano tutti nella preghiera che chiede che «il male scenda e il bene salga». Questi riti sono piuttosto delle sessioni di terapia di gruppo che non autentiche azioni religiose.

I Tiv conoscono due categorie principali di *akombo*. I «piccoli *akombo*» sono quelli che attaccano gli individui e le loro fattorie; il loro «ripristino» richiede il sacrificio di animali di piccola taglia, di solito polli. Alcuni di questi piccoli *akombo* richiedono speciali animali sacrificali, come le tartarughe, o animali più costosi, come capre e montoni. Monete o oggetti di valore possono essere aggiunti all'animale sacrificato, se esso è di costo modesto, per «farlo più alto» e rendere il sacrificio più costoso.

I «grandi *akombo*», invece, attaccano interi gruppi sociali e possono essere ripristinati soltanto dagli anziani della comunità, che agiscono «di giorno», oppure da un gruppo segreto di persone (che in realtà sono gli stessi anziani), che operano «di notte» in qualità di *mbatsav*. Ripristinare un grande *akombo* «di notte» può richiedere addirittura il sacrificio di un essere umano. Non ci sono prove che il sacrificio umano sia mai stato davvero praticato presso i Tiv, ma è certo che esso può essere evitato facendo passare delle morti naturali come opera segreta dei *mbatsav*, oppure rendendo «più alto» un animale minore, in particolare un cane.

Alla fine di ogni rito diurno per ripristinare un *akombo*, e comunque al termine di ogni cerimonia funeraria, i Tiv preparano e spezzano un simbolo chiamato *swem*. Un contenitore di argilla, riempito con le ceneri del focolare e certe piante simboliche, vien sollevato in alto e poi infranto a terra. Le ceneri che si spargono nell'aria stanno a significare che la giustizia si diffonde nel territorio e che lo *swem* punirà i colpevoli del male.

La maggior parte dei Tiv sostiene di non conoscere i dettagli di alcun *akombo* e dei suoi riti e tutti negano di sapere qualcosa dei riti compiuti «di notte». Essi, comunque, non dichiarano mai che i riti costituiscono qualcosa di segreto. Qualcuno sa. Quando non si trova alcuna motivazione per spiegare la morte di qualcuno, nel corso del suo rito funerario i Tiv dicono «dio lo sa», a significare che essi non hanno ancora scoperto la causa che sta dietro alla disgrazia, ma che, poiché certamente una causa esiste, alla fine essa verrà scoperta e neutralizzata oppure punita.

BIBLIOGRAFIA

Akiga (B. Akighirga Sai), *Akiga's Story. The Tiv Tribe as Seen by One of Its Members*, R. East (ed. e trad.), Oxford 1939, 1965: opera pregevole per la presenza dei testi, mentre datate risultano le analisi di East.

Laura Bohannan e P. Bohannan, *The Tiv of Central Nigeria*, London 1953 (Ethnographic Survey of Africa, Western Africa, 8), pp. 81-93: breve sintesi le cui conclusioni divergono in parte, pur non contraddicendole, da quelle qui presentate.

P. Bohannan e Laura Bohannan, *A Source Notebook in Tiv Religion*, I-V, New Haven 1969: annotazioni frutto di una lunga ricerca sul campo, destinate a una pubblicazione che non vide mai la luce, che contengono un grande numero di informazioni etnografiche, ma poche analisi.

R.M. Downes, *Tiv Religion*, Ibadan 1971: uno studio che descrive la religione dei Tiv così come il Capitano Downes (funzionario coloniale con scarsissima preparazione etnologica) ebbe modo di conoscerla a cavallo tra gli anni '20 e '30 del XX secolo: ne risulta una presentazione piena di inestimabili informazioni, ma assai discutibile per quanto riguarda le analisi.

[Aggiornamenti bibliografici:

Ph.T. Ahire, *The Tiv in Contemporary Nigeria*, Samaru Zaria 1993.

P. Bohannan, *Justice and Judgement among the Tiv*, Oxford 1957, Prospect Heights/Ill. 1989.

Mary E. Burfisher, *Sex Roles in the Nigerian Tiv Farm Household*, West Hartford/Conn. 1985.

M. Jibo, *Chieftaincy and Politics. The Tor Tiv in the Politics and Administration of Tivland*, New York 2001.

T. Makar, *The History of Political Change among the Tiv in the 19th and 20th Centuries*, Enugu 1994.

Sh.F. Wegh, *Between Continuity and Change. Tiv Concept of Traditional and Modernity*, Lagos 1998].

PAUL BOHANNAN

TRICKSTER AFRICANI. Il trickster africano rappresenta e parla un linguaggio vivido, sottile di trasfor-

mazione sacra, attraverso il quale intavola conversazioni assurde fra lavandaie e dee, sul sesso e sulla morte, sulla flatulenza e sul potere spirituale, spezzando l'univoco con l'anomalo, aprendo così la vita umana – nella sua definizione quotidiana – alla sua immensità sacrale. Come i loro omologhi nel mito e nel folclore amerindio, i trickster africani iniettano ribalderie, ribellione e menzogne indicibili (si potrebbe giustamente parlare di perversità polimorfa) nella storia mitica e nell'esperienza comune dei rapporti dio-uomo, dovunque appaiano. A differenza di molti trickster di altre aree, comunque, in Africa questi multiformi esploratori e distruttori del mondo si frammischiano non solo al tessuto del mito, ma anche a quello della vita quotidiana, svolgendo un ruolo nell'economia, nei riti di passaggio e nella conversazione comune. Quest'osservazione può dire di più sulla storia del colonialismo e dell'etnografia occidentale, che sui trickster non occidentali, ma suggerisce che chiunque voglia conoscere i trickster africani deve studiare i modi e i linguaggi particolari di parecchi popoli di quel continente.

Questo genere di studio sta entrando solo ora nella sua seconda fase. Viaggiatori, etnografi e, più recentemente, gli Africani stessi, hanno studiato centinaia di società africane. Miti e racconti ispirati al trickster sono emersi da molti dei loro resoconti, ma si sono radunate ed esaminate nel loro contesto sociale e religioso solo poche raccolte di racconti sui trickster. Solo raramente abbiamo le narrazioni nella loro lingua originale, o in più versioni, insieme al commento indigeno, che offrirebbero l'opportunità di una traduzione e di un paragone più affidabili. Tuttavia, questi soli semplici indizi hanno dimostrato che il potere trasformistico del trickster – quello che intendono gli Yoruba quando dicono che «Esu trasforma le feci in tesori» – influenza il presente, come ha influenzato il passato primordiale.

Anzitutto gli Africani sono ricorsi a figure di trickster animali per formare «l'immaginazione morale» dei loro figli, secondo l'espressione di T.O. Beidelman (1980). Questo studioso ha analizzato i modi complessi con cui i Kaguru utilizzano *Coniglio*, *Iena* ed altri animali, in parte come metafora delle norme comuni e delle maniere della loro vita, ma ancor più per le intuizioni e i significati profondi che fanno dei Kaguru quello che sono. I Kaguru, come gli Ashanti nei loro *anansesem* («racconti di ragni») e gli Asanda nei loro racconti di Tore, il ragno, capiscono che le bugie complesse e gli insulti dei loro trickster rivelano la sacralità dell'ordine sociale nella sua peculiarità. Troppo ribalde per essere intese come narrazioni di insegnamento, troppo fiduciose dell'unità fra scopi ultimi e scopi specifici per essere ridotte a gruppi di opposizioni binarie, troppo modellate sulla vita animale per essere usate univocamente, queste storie danno una lezione di perspicacia. Insistono nel mostrare che la sostanza dell'esistenza umana, il punto di incontro di ogni tipo di forza, si manifesta – senza essere anteriore, né separata, né subordinata – nella tendenza alle malattie, nel diniego dell'ospitalità, nella lente deformante della rivalità sessuale. Ananse è «meraviglioso», perché fa di ogni molteplicità il simbolo dell'unità degli Ashanti che è qui e ora. Quindi il racconto delle storie dei trickster è un'anamnesi. Nel mostrare il suo potere di disgregare ogni cosa, una popolazione celebra la propria capacità di ricordare il proprio modo di essere.

Le figure africane di trickster sono prodotti di un'immaginazione ironica che aggancia il fisico al trascendente, la società all'individualità. Ananse degli Ashanti, Mantis dei San, Ogo-Yurugu dei Dogon, ed altri, contendono con animali e con dei, con spiriti ed esseri umani; utilizzano qualsiasi spazio liminale per rivendicare al linguaggio umano il diritto a trattare qualsiasi argomento. Così le differenze fra queste figure sono altrettanto significative quanto le loro somiglianze. Infatti, il trickster africano, con i suoi buffi giochi di prestigio sui significati e con le sue assurdità, dimostra che sarà meglio compreso come lo spettro dei commenti sui contenuti mitici, che non come «categoria». Questa giocosità epistemologica sembra rappresentare una forma africana sofisticata di pensiero religioso. Forse è luogo comune insistere sul fatto che in ogni sistema l'ordine del centro e la turbolenza della periferia sono legati. Trasformare questo concetto in burla – o meglio ancora in un rapporto burlesco – è un'audacia della logica spirituale.

Legba, il dio trickster dei Fon, personifica chiaramente tale logica. Il più giovane dei sette figli di Mawu-Lisa, la divinità elevata maschio-femmina, ne è anche l'interprete verbale. Tutti coloro che avvicinano Mawu-Lisa, anche gli altri dei, devono prima rivolgersi a Legba. La sua astuzia causò il distacco di Mawu dalla terra appena formata, e la sua imprevedibile mediazione ricorda agli dei e agli umani che l'autonomia comporta il rischio dei rapporti. L'immagine fallica di Legba sta davanti a tutte le abitazioni dei Fon, come simbolo di ogni passaggio che riplasma il mondo; come Ananse, rivela che ogni transazione libera una sorta di energia antientropica, che trasforma il silenzio in conversazione, la casualità in significato.

Legba è il maestro della dialettica fon. La mitologia ha mantenuto viva la memoria dell'adattabilità storica dei Fon, quell'adattabilità che li rende capaci di attingere a piene mani dalle istituzioni dei loro vicini (specialmente dagli Yoruba, il cui Eṣu-Ẹlẹgba ispirò Legba). Interpretando la loro storia, sia in termini mitici che in termini secolari, i Fon affermano che la loro as-

similazione delle creazioni altrui è tanto rivelazione quanto ingegnosità, e che il loro ordine tradizionale si è divertito a elaborare il movimento dall'oscuro interno femminile al luminoso esterno maschile – e di nuovo all'oscurità. Le strutture del potere sovrano e del clan, gli stadi della crescita interiore, i collegamenti fra dei e natura, e perfino la struttura del metodo giuridico, diventano immagini della dualità del dio supremo, il principio bipolare di tutta la vita. Nella relazione fra l'universo visibile e quello invisibile, Legba è la copula vivente. I Fon dicono che Legba, o Aflakete (nome che significa «ti ho imbrogliato»), «danza ovunque come un uomo che sta copulando». Infonde la dialettica cosmica nell'ordine sociale, così come il riso da lui provocato diventa il segno sacramentale che i processi maschio-femmina della vita fon sono tanto umani quanto trascendenti.

Il legame fra la divinazione e il trickster rappresenta un livello ancora più profondo di significato, che gli Africani occidentali hanno trovato in lui. Gli Yoruba, come i Fon (che d'altronde hanno adottato molto del sistema di divinazione yoruba, noto come Ifa) e i Dogon, vedono il loro dio trickster come il principale depositario del linguaggio della divinazione. Eṣu è un mediatore dissacrante, «l'ira degli dei», che provoca afflizioni per far aumentare i sacrifici, eppure la sua sveltezza d'occhio e di mano simboleggia una viscidità metafisica che lo rendono socioterapista e iconografo insieme. Nei momenti di conflitto, gli incontri che danno origine al mondo diventano collisioni. Si spezzano le linee connettive, le intersezioni diventano vicoli ciechi e, come dicono i miti, tutto diviene fluido come acqua e distruttivo come fuoco. La divinazione cerca di trasformare i punti morti in varchi verso significati più ampi; in particolare, la divinazione yoruba sa che dare risposte a quesiti complessi nell'ambito sociale e spirituale equivale, alla fin fine, a ricomporre una *imago mundi,* a ricostruire l'icona disgregata del cosmo yoruba. Eṣu non è la fonte di tutte le risposte divinatorie, ma permette che la divinazione segua il suo corso. La sua immagine si trova incisa nei vassoi divinatori e la parte del vassoio che la contiene viene volta verso oriente, da cui provengono sia la luce che le tenebre. Eṣu crea confusione, così che l'ordine possa comprendere anche tutto ciò che di solito non lo è. Gli Yoruba rappresentano nella loro arte e nelle loro città il mondo venuto in essere dal rapporto fra cielo e terra, Ọlọrun e Onile, con tutto il loro seguito e i loro rituali. Signore del baratto al mercato, che inizia e conclude ogni settimana degli Yoruba, Eṣu rivela che l'incontro di questi esseri dà vita agli affari, terreno veramente familiare agli Yoruba. Ad ogni possibile incrocio stradale, la maestria di Eṣu negli scambi assicura che questo campo comprenda ogni tipo di movimento – perfino l'esplosione e il decadimento.

La figura centrale di quest'ampia spirale di corrispondenze, ossia la vita e il mito dei Dogon, è il trickster Ogo-Yurugu. Creato da Amma, il dio sommo, destinato a diventare uno dei semidei androgini fondatori e controllori della vita sulla terra, Ogo si era ribellato al progetto «paterno», temendo di venir privato del gemello di sesso femminile. Impadronitosi di parte della sua matrice primordiale, aveva cercato di plasmare il mondo. Dopo lunga lotta, Amma lo aveva reso muto, condannandolo a vivere, solitario ed errabondo, ai margini della società umana, come Yurugu, «volpe pallida»; ma la concupiscenza, il desiderio di possedere la fonte della fecondità, avevano spinto il sottomesso gemello maschile (Nommo) ad offrirsi ad Amma in olocausto, cosa che portò il mondo ad essere quello che è. I Dogon credono ancora che Yurugu parli un linguaggio rivelatore, anche se contorto, e che la sua storia affondi le radici nella personalità umana, specialmente quella maschile. L'ombelico testimonia la sua prematura separazione dal grembo divino; i bambini gli somigliano nel gioco; il rapporto scherzoso fra un adolescente e la moglie dello zio materno rispecchia la ricerca che Ogo farà di una gemella; le danze funerarie recano tracce della sua erronea celebrazione della vittoria su Amma. Ogo-Yurugu è un paradigma dell'ironia Dogon, poiché il suo «andirivieni» chiarisce che l'interezza è un dono da conquistare, al tempo stesso vinto e concesso: mentre l'uomo si proietta al di fuori, scopre l'unità interiore dell'individuazione personale, l'integrazione sociale e l'intelligibilità cosmica.

I Dogon scoprono Ogo-Yurugu nell'anima e alla periferia della vita, nel presente e nel più lontano passato, nella ribellione solitaria e in ogni altro rapporto. Come Ananse, le cui bugie sconfiggono Kyiriakyinnyee («odio essere contraddetto») e portano la contraddizione nella vita degli Ashanti, così Ogo simboleggia l'immaginazione umana che spazia ovunque per creare mondi ricchi di ordine e significato, proprio come lo è il linguaggio. Il trickster africano, quindi, è un maestro di destrezza e perspicacia. La sua danza non significa il rifiuto del culto e dell'intelligenza, ma il gusto di esprimere l'inesprimibile con precisione attraverso le parole di questo mondo, per insoddisfacenti che siano. Se il regno del sacro è plasmato dalla commedia umana e dall'opera divina, così che anche il minimo frammento di vita diventa immagine dell'infinito, cosa può esserci di più positivo che imparare a immaginare? E come si potrebbe meglio celebrare l'incontro fra la trascendenza e lo spirito umano, se non con una sacra risata?

BIBLIOGRAFIA

T.O. Beidelman ha fatto uno studio approfondito delle varie figure di trickster e del loro significato nella letteratura orale dei Kaguru. Questo importante saggio, tendente più ad un'interpretazione morale che epistemologica, è *The moral Imagination of the Kaguru. Some Thoughts on Tricksters, Translation and Comparative Analysis*, in «American Ethnologist», 7 (1980), pp. 27-42. Comprende una bibliografia di oltre venticinque articoli sui Kaguru: antologie e traduzioni di racconti, analisi del loro significato ed altre considerazioni sulla società kaguru. Cfr. anche di Beidelman *Ambiguous Animals. Two Theriomorphic Metaphors in Kaguru folklore*, in «Africa», 45 (1975), pp. 183-200.

Altri saggi interessanti sulle storie dei trickster sono: E.E. Evans-Pritchard, *The Zande Trickster*, Oxford 1967; R.S. Rattray, *Akan-Ashanti Folk-Tales*, Oxford 1930; C. van Dyck, *An Analytic Study of the Folktales of Selected Peoples of West Africa*, University of Oxford 1967; M.J. e F.S. Herskovits, *Dahomean Narrative. A Cross-Cultural Analysis*, Evanston 1958. Racconti, versi divinatori e relativa analisi su Ẹṣu-Ẹlẹgba si trovano in W. Abimbọla, *Ifa Divination Poetry*, New York 1977; W. Bascom, *Ifa Divination. Communication between Gods and Men in West Africa*, Bloomington/Ind. 1969; J. Pemberton, *Eshu-Elegba. The Yoruba Trickster God*, in «African Arts», 9 (1975), pp. 20-7, 66-70, 90-1; e *A Cluster of Sacred Symbols. Oriṣa Worship among the Igbomina Yoruba of Ila-Ọrangun*, in «History of Religions», 17 (1977), pp. 1-28; Joan Wescott, *The Sculpture and Myths of Eshu-Elegba, the Yoruba Trickster*, in «Africa», 32 (1962), pp. 336-54. Il lavoro più importante sui miti e la vita dei Dogon è M. Griaule e Germaine Dieterlen, *Le Renard pâle*, I, *Le Mythe cosmogonique*, parte 1, *La Création du monde*, Paris 1965.

Per una visione delle quattro figure di trickster dell'Africa occidentale nel loro contesto mitico e sociale, cfr. il mio testo *The Trickster in West Africa. A Study of Mythic Irony and Sacred Delight*, Berkeley 1980, che si conclude con una trattazione della teoria del trickster. Uno studio comparato dei trickster africani e dell'America settentrionale e l'analisi del ruolo del trickster per gli Azande, si trova in B.V. Street, *The Trickster Theme. Winnebago and Azande*, in A. Singer e B.V. Street (curr.), *Zande Themes*, Oxford 1972, pp. 82-104. Oltre alla bibliografia di Beidelman e a quella nel mio libro, cfr. quella di Martha Warren Beckwith in *Jamaica Anansi Stories*, 1924 (nuova ed. New York 1969).

[Aggiornamenti bibliografici:

M. Bennett, *West African Trickster Tales Retold by Martin Bennett*, New York 1994.

L. Hyde, *Trickster Makes this World. Mischief, Myth, and Art*, New York 1998 (trad. it. *Il briccone fa il mondo: malizia, mito e arte*, Torino 2001).

W.J. Hynes e W.G. Doby (curr.), *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticism*, Tuscaloosa 1993.

O. Owomoyela, *Yoruba Trickster Tales*, Lincoln 1997.

S. Schmidt, *Tricksters, Monsters and Clever Girls. African Folktales – Texts and Discussions*, Köln 2001].

ROBERT D. PELTON

TSWANA, RELIGIONE DEGLI. La religione tradizionale degli Tswana, popolazione che abita gli altopiani dell'Africa meridionale, si incentra sull'Essere supremo, Modimo, e sugli spiriti degli antenati, chiamati *badimo*. Il fatto che *badimo* sia il plurale di *modimo*, termine onorifico impiegato per esprimere soggezione e reverenza nei confronti sia degli anziani sia dell'Essere supremo, indica che la differenza tra Modimo, gli antenati e gli esseri umani è piuttosto una differenza di grado che non di qualità. Benché occupino posizioni diverse all'interno di una complessa gerarchia di poteri spirituali, tutti gli esseri, spirituali o umani, sono infatti intimamente connessi gli uni con gli altri. Come suggerisce il teologo cristiano di etnia tswana Gabriel Setiloane, occorre non dimenticare che per gli Tswana il rappresentante si identifica con il rappresentato e che un simbolo è ciò che esso simboleggia. Perciò il detto degli Tswana «motho ke modimo» (l'uomo è *modimo*) dimostra un grado di interazione con la divinità assai maggiore rispetto a quanto emerge dal nostro «c'è qualcosa di divino in ogni uomo» (Setiloane, 1976, p. 21).

Gli Tswana ritengono che Modimo sia la fonte e la radice di tutta l'esistenza. Intangibile e onnipresente, egli è parte dell'esperienza umana benché non possa essere percepito con i sensi, è il guardiano dell'ordine morale e a lui si ricorre in tempi di afflizione. La complessità di questa concezione dell'Essere supremo è dimostrata con chiarezza dalla molteplicità degli attributi destinati a definirlo. Modimo è *mme* (madre) e *lesedi* (luce), ma è anche *selo* (mostro), in quanto dotato di poteri pericolosi che oltrepassano quelli degli uomini comuni.

Poiché nessun uomo può entrare impunemente in contatto diretto con Modimo, gli Tswana ricorrono ai *badimo*, gli antenati che agiscono come intermediari tra l'umanità e l'Essere supremo. Legati profondamente alla vita quotidiana, i *badimo* operano per preservare l'armonia delle relazioni sociali e per assicurare la fertilità degli uomini, degli animali e del raccolto. Il loro rapporto con gli uomini è quello di un genitore con i propri figli: preoccupati del benessere della comunità intera, essi cercano di correggere gli errori e di proteggere i loro discendenti dai mali. In cambio, si attendono il *tirelo* («servizio»), la cui essenza consiste nella condivisione dei benefici. Poiché si ritiene che i *badimo* amino la compagnia e si rallegrino delle feste, ogni qual volta si prepara del cibo o della birra se ne accantona una porzione destinata a loro o la si versa in terra. In questo modo si conserva il loro favore, senza il quale la vita non può essere adeguatamente equilibrata e vissuta in pieno. Quando un individuo trascura di onorare i *badimo*, secondo gli Tswana può incorrere nel *bolwetse*, un termine che comprende sia la malattia fisica sia una serie di altre infermità. Esso indica innanzitutto che un individuo si trova in condizione di disarmonia con le

forze spirituali (compreso Modimo) che generano e sostengono la sua esistenza.

L'attenzione per la comunità nel suo insieme, che costituisce un elemento centrale della religione degli Tswana, si realizza nella teoria della personalità umana, o *seriti* (plurale, *diriti*). Ogni persona nasce con un *seriti* «pesante» o «leggero», che può agire per il male o per il bene. Se un bambino nasce con un *seriti* leggero, deve essere fortificato e riempito di buoni propositi. Un *seriti* pesante dona invece dignità, rispetto e correttezza; un *seriti* cattivo, infine, procura malevolenza e discordia nell'ambito sociale. Un capofamiglia o un capovillaggio dotato di un *seriti* buono fortifica i *diriti* di tutti coloro che vivono nella sua casa o sotto la sua giurisdizione, e viceversa. Poiché il *seriti* di un uomo pervade buona parte del suo mondo, se egli agisce male anche i suoi figli, le sue messi e i suoi animali possono soffrirne. Dal momento, infine, che il *seriti* trae la sua origine dai *badimo* e da loro è sostenuto, esso funziona come una forza spirituale che collega insieme le relazioni sociali e quelle spirituali.

In tempi di sofferenza la gente consulta gli specialisti religiosi, i «dottori», noti come *dingaka* (singolare, *ngaka*). Sia gli uomini che le donne possono diventare dottori. Ci sono sei tipi di dottori nella società degli Tswana, ciascuno classificato secondo le competenze divinatorie e mediche che possiede. I più noti, comunque, sono i dottori «con le corna» e quelli «senza corna». I dottori con le corna praticano la divinazione interpretando i risultati del lancio di quattro tavolette, che rappresentano rispettivamente un maschio anziano, un maschio giovane, una femmina anziana e una femmina giovane, oppure di coppie di astragali che rappresentano il maschio e la femmina degli animali più comuni. I dottori senza corna, invece, praticano la divinazione esaminando direttamente i pazienti. Nei tempi attuali questi dottori sono ormai pochi e le loro pratiche, sebbene ancora diffuse, sono ufficialmente illegali.

Le cause più frequenti delle sofferenze umane sono la disapprovazione dei *badimo* oppure l'azione degli stregoni. Il termine tswana *boloi*, spesso tradotto con «stregoneria» oppure con «magia», è assai complesso da interpretare, perché si riferisce in realtà a entrambi questi concetti. Esistono due tipi di *boloi* che producono effetti nella comunità: i *boloi* del cuore e i *boloi* della bocca, ed entrambi riguardano le offese contro un membro anziano del gruppo parentale. Quando qualcuno manca di rispetto a un anziano, egli «istiga i *badimo*» contro colui che lo ha offeso, pur senza essere necessariamente consapevole della malevolenza del colpevole. Per rispondere all'offesa i *badimo* ritirano il loro appoggio fornito al *seriti* del colpevole: in questo modo essi richiamano l'attenzione sul suo errore ed egli diviene preda di malattie e di altre influenze maligne. Poiché la natura del *seriti* è altamente pervasiva, anche buona parte del mondo in cui vive il colpevole viene egualmente minacciata. Per restaurare le corrette relazioni sociali (e la società include anche i *badimo*), il colpevole deve procurare un animale per il sacrificio. Dopo la cerimonia sacrificale l'anziano adopera una mistura di chimo e aloe per «lavare» il colpevole e rafforzarne il *seriti*.

Esistono poi altri due tipi di *boloi* inequivocabilmente malvagi. Il *boloi ba bosigo* (stregoneria notturna), che sembra essere una forma di arte magica più che di stregoneria vera e propria, si riferisce alla credenza secondo cui certe streghe (di solito donne anziane che agiscono in congreghe) provocano disgrazie andandosene in giro di notte. Queste streghe, che in fondo svolgono piuttosto la funzione del trickster, si riuniscono nude, entrano nelle case anche passando per le porte e le finestre chiuse, rovesciano i recipienti, succhiano il latte dalle madri o dalle mucche rendendole incapaci di nutrire la loro prole, riesumano i cadaveri da poco sepolti, si servono di gufi come sentinelle e di iene come destrieri. La stregoneria diurna (*boloi ba motshegare*) è invece assai più seria. Essa riguarda la manipolazione dolosa di sostanze materiali per fini malvagi, solitamente per causare malattie o per provocare la morte di un particolare individuo. Lo stregone e la vittima sono spesso parenti stretti, per esempio marito e moglie, genitori e figli, oppure fratelli dominati da sentimenti di avidità, invidia o vendetta. Il *bongaka*, la terapia messa in atto dai vari *dingaka*, è essenziale nella prevenzione della stregoneria.

La religione attuale degli Tswana può essere spiegata soltanto alla luce delle tragiche vicende storiche di questa popolazione a partire dall'inizio del XIX secolo. Il primo incontro con la civiltà occidentale avvenne appunto nei primi anni del XIX secolo e dal 1810 al 1840 regnò il caos in tutto il territorio degli Tswana. La prima missione cristiana venne fondata nel 1816 e altre quattro seguirono ad essa nel trentennio successivo; poi, a partire dal 1870, le missioni si diffusero ampiamente in tutto il territorio. La dispersione della popolazione – dovuta sia a una serie di attacchi di predoni spinti sul territorio degli Tswana dall'avanzata degli Zulu, nota come Mfecane, sia dall'invasione dei Boeri, che s'impossessarono delle terre degli Tswana e costrinsero la popolazione in servitù – indebolì grandemente le pratiche religiose tradizionali. I Boeri deportarono gli Tswana in riserve isolate nel Transvaal, nella parte settentrionale del Capo di Buona Speranza, nel Libero Stato di Orange e nel territorio che divenne poi il Botswana. Qui, i sopravvissuti di quei gruppi un tempo assai coesi ricostituirono nuove strutture sociali di tipo artificiale.

Gli Tswana sono dunque stati oggetto di un grande numero di pressioni e di fermenti ostili che hanno

quasi completamente distrutto la loro religione. Alla fine del XX secolo il Cristianesimo figura come religione ufficiale per la maggior parte degli Tswana, ma, benché sia raro assistere pubblicamente a riti legati alla religione locale, persistono a livello privato e individuale numerose pratiche di magia, di stregoneria e di guarigione tradizionale, anche presso i cristiani. Le relazioni tra vecchie e nuove credenze sono assai complesse e le prime sopravvivono in modo più tenace di quanto possa sembrare. Come sottolinea Setiloane, molti buoni e zelanti cristiani non hanno mai abbandonato la loro vecchia visione del mondo, ma vi hanno semplicemente adattato il Cristianesimo al suo interno. Diversi compiti e riti religiosi tradizionali, compreso il *pha badimo*, un rito di rendimento di grazie inteso a mostrare gratitudine ai *badimo*, continuano a svolgere un ruolo importante presso i cristiani della popolazione degli Tswana. Il nuovo ordine sociale, politico ed economico uscito dal sistema coloniale ha sortito miglior effetto nel cristianizzare gli Tswana di quanto non abbia ottenuto l'insegnamento religioso missionario, troppo sfacciatamente contraddetto dalla dura oppressione e dal razzismo del Sudafrica per riuscire davvero convincente.

La fede profonda nell'Essere supremo e nei *badimo* continua a dare forma sia alle credenze che riguardano la terra e la casa, sentite come inviolabili e sacre, sia all'atteggiamento nei confronti del bestiame, che mantiene un forte valore emozionale, religioso e pratico, dal momento che sta alla base di ogni importante transazione tra gli Tswana. Questi scambi di tipo economico forniscono la base per il perpetuarsi di un sistema concettuale che tiene insieme il matrimonio, la paternità, la parentela e i vincoli familiari: ad esso il Cristianesimo non può sostituirsi. Anche le cerimonie di iniziazione, con tutto ciò che ne consegue in termini emozionali e religiosi, rivestono ancora un ruolo centrale e inattaccabile, dal momento che inseriscono i giovani nel sistema di continuità e di solidarietà che permea la vita comunitaria, la terra, i legami di parentela e i rapporti con il bestiame. Questi valori sono tuttora in grado di offrire una concreta sensazione di sicurezza psicologica, di adattamento personale e di giusta collocazione nello schema cosmico delle cose e funzionano come un'ancora di salvezza nei burrascosi sconvolgimenti che ancora affliggono gli Tswana dell'Africa meridionale.

BIBLIOGRAFIA

J.T. Brown, *Among the Bantu Nomads. A Record of Forty Years Spent among the Bechuana*, London 1926, rist. New York 1969.

J. Mackenzie, *Ten Years North of the Orange River. A Story of Everyday Life and Work among the South African Tribes from 1859-1869*, Edinburgh 1871, London 1971.

B.A. Pauw, *Religion in a Tswana Chiefdom*, London 1960, 1980.

I. Schapera, *The Tswana*, London 1953.

G.M. Setiloane, *The Image of God among the Sotho-Tswana*, Rotterdam 1976.

G.M. Setiloane, *How the Traditional World View Persists in the Christianity of the Sotho-Tswana*, in E. Fashole-Luke et al. (curr.), *Christianity in Independent Africa*, Bloomington/Ind. 1978, pp. 402-13.

W.C. Willoughby, *The Soul of Bantu*, London 1928.

[Aggiornamenti bibliografici:

G.M. Setiloane, *The Image of God among the Sotho-Tswana*, Rotterdam 1976.

In italiano segnaliamo:

U. Rosa (cur.), *Bechuana-Basuto-Swazi-Land*, Roma 1963.

A. Pavan, *Umanesimo bantu*, Bologna 1973].

AIDAN SOUTHALL

U-Z

'UMAR TĀL (1794/97-1864), conosciuto nel Futa come al-Ḥāǧǧ 'Umar ibn Sa'īd ibn 'Uṯmān di Gede, intellettuale e capo militare che agì nella regione sudanica centrale e occidentale. Nato nel Fūta Tōro, uno degli Stati dei Fulbe (o Fulani) nella media valle del fiume Senegal, 'Umar si mise in evidenza compiendo per tre volte il pellegrinaggio a Mecca e a Medina tra il 1828 e il 1830. Nello stesso periodo ottenne la carica di supremo rappresentante (*ḫalīfa*) in Africa occidentale della confraternita islamica della Tiǧānīya, fondata in Africa settentrionale nel XVIII secolo. Con queste credenziali, 'Umar tornò in Africa occidentale, visitò le capitali dei principali Stati islamici, attrasse a sé un grande numero di discepoli, soprattutto donne e schiavi e si fece una reputazione di brillante studioso, taumaturgo e stratega militare. Gran parte della sua notorietà emerse durante la permanenza di sette anni a Sokoto, la capitale della confederazione islamica della Nigeria settentrionale. Nel 1839 'Umar viaggiò nel territorio del delta del fiume Niger, dove esercitava la sua influenza un altro Stato islamico dominato dai Fulbe, il califfato di Hamdullāhi. Nel 1840 si stabilì nel Fūta Jalon, un altro degli Stati dei Fulbe, tra le montagne della Guinea. Nella piccola città di Jegunko insegnò, organizzò la sua comunità che andava continuamente crescendo e portò a termine la sua opera maggiore, *Rimāḥ*, che viene utilizzata ancora oggi nell'istruzione dei religiosi della confraternita della Tiǧānīya.

A partire dal 1846 'Umar si mosse nella prospettiva di un *ǧihād* militare, di una guerra contro gli infedeli. Avviò una campagna di reclutamento nella sua terra di origine, Fūta Tōro, e spostò la sua comunità in rapida espansione a Dingiray, un insediamento a oriente del Fūta Jalon sotto il controllo del re mandinka di Tamba. Qui le forze di 'Umar raccolsero le armi, costruirono fortificazioni e crearono le condizioni per un conflitto con i Mandinka. Le loro vittorie su Tamba nel 1852-1853 lanciarono il *ǧihād*, consolidando la reputazione di 'Umar come capo militare e attirando migliaia di nuove reclute.

In seguito il *leader* religioso diresse le sue armate verso nord, nella valle superiore del fiume Senegal; con un esercito di circa 15.000 armati sconfisse il Regno bambara di Kārta, che aveva dominato la vallata per decenni. Nel 1857 prese d'assedio Medine, nuovo avamposto dell'espansione francese, ma subì gravi perdite quando il governatore Louis Faidherbe giunse con nuove truppe dalla costa. 'Umar allora condusse i pochi sopravvissuti verso oriente per riorganizzarsi, per poi tornare verso occidente nel 1858-1859 per una intensa campagna di reclutamento lungo la valle del fiume. Con la sua nuova armata sconfisse il ricostituito Regno bambara di Segu, nella media valle del Niger, e pose la città omonima come capitale del suo esteso ma assai scarsamente organizzato Stato.

Nel 1862 'Umar condusse la maggior parte delle sue truppe contro il califfato di Hamdullāhi come rappresaglia per l'appoggio fornito dallo stesso a Segu contro il *ǧihād*. Ottenne un'iniziale vittoria, ma nel 1863 i Fulbe di Hamdullāhi, aiutati dai Kunta, una famiglia ecclesiastica di Timbuctù, si rivoltarono, annientando le forze nemiche e, nel 1864, uccidendo lo stesso 'Umar. A questo punto il suo *ǧihād* ebbe termine, ma la fragile organizzazione politica che aveva creato resse in qualche modo fino alla conquista francese di circa trent'anni più tardi. Il principale *leader* di

questo Stato, che aveva come capitale Segu, fu il figlio maggiore di 'Umar, Aḥmad, comunemente chiamato Amadu Šeku.

Lo schema fondamentale del *ǧihād* di 'Umar consisteva nel reclutare uomini e nel procurarsi armi a occidente, nelle regioni del Senegal e del Fūta Jalon, e fare guerra a oriente, contro i Mandinka e i Bambara. Egli faceva particolare affidamento sui musulmani delle regioni occidentali che, come lui, erano cittadini insoddisfatti degli Stati fulbe di Fūta Jalon, Bundu e Fūta Tōro. Combatteva contro popolazioni che potevano essere classificate, in linea generale, come non musulmane e responsabili di bloccare l'emergere dell'Islam nelle regioni sudaniche occidentali. I Bambara di Segu erano conosciuti come famosi «pagani». La campagna contro Hamdullāhi non faceva parte, invece, del disegno originario del *ǧihād*. Quando 'Umar decise di intraprenderla scrisse una lunga apologia per giustificare la sua azione. Il dissenso provocato dal conflitto che vedeva musulmani contro musulmani e Fulbe contro Fulbe favorì la rivolta del 1863-1864.

Questo schema fondamentale del *ǧihād* di 'Umar contrasta sia con l'esperienza dei precedenti *ǧihād* guidati dai Fulbe, sia con gli Stati (Sokoto, Hamdullāhi e i due Futa) che ne derivarono. Il modello precedente consisteva in rivoluzioni interne contro le classi dirigenti «pagane» o solo nominalmente musulmane, seguite dall'espansione verso l'esterno. Questo modello è stato codificato negli scritti della classe dirigente di Sokoto e adottato poi dallo stesso 'Umar nei suoi scritti. Egli, comunque, non poteva condurre una seconda rivoluzione interna nella sua stessa terra nativa, quindi fece la scelta di reclutare truppe a occidente e di combattere a oriente. Ebbe un grande successo militare, ma pose troppo deboli basi per una duratura amministrazione islamica e per consentire l'integrazione o la conversione dei nuovi sudditi. I suoi dodici anni di guerra hanno lasciato impressioni decisamente discordanti nel Senegal e nel Mali di oggi: nel primo 'Umar è visto come l'eroe della crociata islamica, nel secondo è l'invasore che utilizzò l'Islam come puro pretesto.

'Umar lasciò un duraturo esempio ai musulmani dell'Africa occidentale, di ogni corrente religiosa: l'esempio dell'emigrazione (*hiǧra* in arabo, *fergo* in lingua fulfulde) per allontanarsi dai territori e dai valori della dominazione europea. Nel suo disperato viaggio di reclutamento del 1858-1859 esortò i musulmani senegalesi a lasciare una terra ormai «inquinata» dall'espansione francese. Suo figlio Amadu seguì il suo esempio nell'ultimo decennio del XIX secolo, all'epoca della conquista francese delle zone interne, e altrettanto fecero altri *leader* islamici, come il califfo di Sokoto nel 1903. Essi viaggiarono verso oriente, lungo le antiche vie del pellegrinaggio, alla ricerca di luoghi dove i fedeli potessero conservare una società e uno Stato islamici.

BIBLIOGRAFIA

Il lavoro più completo sulla guerra santa di 'Umar Tāl è D. Robinson, *The Holy War of Umar Tal. The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, Oxford 1985. Buon resoconto sull'organizzazione dello Stato sotto 'Umar è B.O. Oloruntimehin, *The Segu Tukulor Empire*, London 1972, 1978. Una eccellente traduzione annotata dell'apologia di 'Umar per la sua campagna contro Hamdullāhi è S.M. Mahibou e J.-L. Triaud, *Voilà ce qui est arrivé. Bayān mā waqa'a d'al-Ḥāǧǧ 'Umar al-Fūtī*, Paris 1983. Le prime opere di 'Umar sono studiate in J.R. Willis, *Jihād fī sabil-Allāh. Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of Its Evolution in Nineteenth Century West Africa*, in «Journal of African History», 8 (1967), pp. 395-415.

[Aggiornamenti bibliografici:

J.M. Hanson, *Migration, Jihad and Muslim Authority in West Africa. The Futanke Colonies in Karta*, Bloomington/Ind. 1996.

O. Watta, *Rosary, Mat and Molo. A Study in the Spiritual Epic of Omar Seku Tal*, New York 1993.

J.R. Willis, *In the Path of Allah. The Passion of al-Hajj 'Umar. An Essay into the Nature of Charisma in Islam*, London 1989].

DAVID ROBINSON

UNKULUNKULU è una figura mitica del popolo zulu, un grande gruppo etnico del Sudafrica. Tecnicamente, uNkulunkulu, il cui nome significa «il vecchio, vecchio», non è una divinità (gli Zulu avevano un pantheon poco sviluppato), quanto piuttosto il «primo uomo». Una tradizione orale identifica uNkulunkulu con un uomo e una donna (spesso chiamati uThlanga), ma, secondo il mito comune, uNkulunkulu era il primo uomo, che comparve, o fu creato, tra le canne. Si dice che «venne fuori, o si liberò, da un letto di canne». Pertanto, egli è anche chiamato uMvelinqangi («il primo venuto», cioè «l'antenato di tutti»). Tutti gli esseri umani derivano da lui e dal suo disegno e progetto. Alcuni ritengono che uNkulunkulu fosse una semplice figura ancestrale, antenata degli Zulu, che in seguito, forse per influenza del Cristianesimo, fu considerato anche un creatore. Dalle fonti antiche emerge che probabilmente in origine egli era considerato soltanto un antenato e un essere umano.

Dato che uNkulunkulu non ha figli che si possano specificamente identificare, non vi sono riti ancestrali o famiglie particolari che possono sostenere di discendere direttamente da lui. Tuttavia, fu lui a creare gli esseri umani e anche a dare loro le istituzioni sociali, come il matrimonio e l'istituzione dei capi. Inoltre, diede loro

gli spiriti (dei morti), gli indovini per scoprire il passato e il futuro, e i dottori per curare le varie malattie.

BIBLIOGRAFIA

A.-I. Berglund, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, London 1976, Bloomington/Ind. 1989, rist. Uno studio meditato e accurato.

H. Callaway, *The Religious System of the Amazulu*, 1870, rist. Cape Town 1970. Uno dei primi, e migliori, studi introduttivi alla religione degli Zulu.

[Aggiornamenti bibliografici:

I. Hexham (cur.), *Texts on Zulu Religion. Traditional Zulu Ideas about God*, Lewiston/N.Y. 1987].

JAMES S. THAYER

YORUBA, RELIGIONE DEGLI. Gli Yoruba, una popolazione tra i dodici e i quindici milioni di persone che occupa la Nigeria sudoccidentale, la Repubblica del Benin (ex Dahomey) e il Togo (dal punto di vista topografico, l'area compresa tra i 6°0'-9°5' di latitudine Nord e i 2°41'-6°0' di longitudine Est), sono gli eredi di una delle più antiche tradizioni culturali dell'Africa occidentale. Le testimonianze archeologiche e linguistiche indicano che gli Yoruba vivono nel loro attuale habitat almeno dal V secolo a.C. Lo sviluppo dei dialetti regionali che distinguono i vari sottogruppi yoruba e il processo di urbanizzazione che ha dato origine a un sistema sociale unico tra tutti i popoli africani subsahariani hanno avuto luogo durante il primo millennio d.C. Già nel IX secolo fioriva l'antica città di Ile-Ifẹ e nei successivi cinque secoli gli artisti di Ifẹ crearono sculture di terracotta e di bronzo che si annoverano tra i tesori artistici dell'Africa.

Sia il mito che la storia orale degli Yoruba parlano di Oduduwa (detto anche Odua) come del primo re e fondatore del popolo yoruba. Secondo alcuni miti, egli è un dio creatore e il luogo della creazione è stato Ile-Ifẹ, che successivamente divenne la sede del trono di Oduduwa. La storia orale, tuttavia, fa pensare che il racconto della salita al trono di Oduduwa a Ifẹ si riferisca alla conquista degli indigeni di quell'area da parte di persone provenienti dall'«Est» prima del IX secolo. Sebbene sia evidente che il modello sociopolitico di una città governata da un capo supremo o re (*ọba*) era radicato a Ifẹ e presente presso altri sottogruppi yoruba, i seguaci di Oduduwa svilupparono questa tradizione urbana e resero più importante il ruolo del re. In anni recenti, gruppi di persone che hanno cercato di affermare la propria legittimità politica (anche se immigrati), hanno dovuto dimostrare la loro discendenza da Oduduwa. Queste persone erano conosciute come i «figli di Oduduwa» e indossavano corone ornate di perline (*adenla*) donate loro da Oduduwa come simbolo della loro autorità sacra (*aṣẹ*).

I miti delle origini, i rituali delle festività e le tradizioni orali associano i popoli indigeni a Ọbatala, la divinità (*oriṣa*) che diede forma al corpo umano. E dato che anch'egli era un *ọba*, i suoi sacerdoti indossano corone di perline bianche a forma di cono, simili a quelle riservate ai «figli di Oduduwa». I miti e i rituali fanno riferimento anche a una grande lotta tra Ọbatala e Oduduwa all'epoca della creazione, in seguito al furto da parte di Oduduwa del privilegio concesso da Ọlọrun (Olodumare), il dio elevato, a Ọbatala di creare la terra e i suoi abitanti [Vedi *ỌLỌRUN*]. Nella città di Itapa, la sequenza di riti che costituisce la festa annuale di Ọbatala rappresenta la battaglia tra Oduduwa e Ọbatala, la vittoria del primo sul secondo, l'esilio di Ọbatala e infine la gioia espressa dagli dei e dall'umanità quando Ọbatala ritornò, invitato da Oduduwa. Inoltre, presso gli Ọyọ Yoruba, la tradizione narra dell'ingiusto imprigionamento di Ọbatala da parte di Ṣango, il dio del tuono che poi liberò l'anziano re errante, dopo che la carestia e la sterilità si abbatterono sui campi e sulle famiglie.

In questi miti e rituali vi è la memoria storica di una usurpazione di potere e il riconoscimento che la moderna cultura yoruba ha avuto origine da un conflitto violento seguìto da una forma di riconciliazione. La memoria, tuttavia, non ha solo a che fare con un tempo passato e con le origini storiche e culturali: è anche un'affermazione sulla natura e sui limiti dell'autorità dei sovrani nel definire la base morale della società yoruba. Riguarda anche l'importanza di Ile-Ifẹ come simbolo dell'omogeneità culturale degli Yoruba, nel momento stesso in cui si riconosce la differenza e l'indipendenza di altri sottogruppi yoruba.

Vi sono circa venti sottogruppi, ognuno dei quali è identificabile dalle varianti distintive dei modelli linguistici, sociali, politici e religiosi, originatesi nel corso della storia della regione. Tra i gruppi principali vi sono gli Ẹgba e gli Ẹgbado nel Sud-Ovest, gli Ijẹbu nel Sud e nel Sud-Est, gli Ọyọ nel centro e nel Nord-Ovest, gli Ifẹ e gli Ijẹṣa nel centro, gli Owo nell'Est, e gli Igbomina e gli Ekiti nelle regioni del Nord-Est. In tutto lo Yorubaland, il sistema sociale è patrilineare e patrilocale, sebbene presso gli Ẹgba e gli Ẹgbado vi siano elementi di un sistema di doppia discendenza. La famiglia estesa (*idile*), che abita nel villaggio del padre fintanto che lo spazio e le circostanze lo permettano, è l'unità sociale di base e il contesto principale nel quale si formano l'autoconsapevolezza e il senso della società. Infatti, la festa annuale per gli antenati patrilineari, detta Ọdun Egungun, è la

festa più diffusa e importante del calendario liturgico yoruba. Si confezionano degli elaborati travestimenti (*egungun*) fatti di strati di stoffa di colori scuri con orli bianchi dentellati. Il costume ricopre il danzatore, che si muove nel villaggio o nella città con passo solenne, girando di tanto in tanto su se stesso in modo da fare aprire le varie stoffe creando disegni continuamente cangianti. Nel movimento e nell'aspetto questo costume rappresenta la presenza e il potere (*aṣẹ*) degli antenati. Gli antenati sono coloro che hanno fondato la «casa» (*ile*) e la famiglia e che continuano a garantire la sua integrità e la sua sopravvivenza contro le minacce della stregoneria e della malattia, a patto che i loro discendenti riconoscano e onorino la presenza ancestrale.

Sebbene i costumi che rappresentano gli antenati patrilineari si trovino presso tutti gli Yoruba, vi sono altre festività che prevedono l'uso di costumi, che sono tipiche di alcune zone e che riflettono la storia locale che ha dato forma all'esperienza yoruba. Le popolazioni yoruba del Sud-Ovest (Anago, Awori, Ẹgbado, Kẹtu, Ẹgba), celebrano la festa detta Gẹlẹdẹ nel periodo delle piogge primaverili. La festa rende onore alle *awọn iya wa* («le madri»), termine collettivo che indica il potere femminile (*aṣẹ*) posseduto da tutte le donne, ma che si manifesta specialmente in alcune donne anziane, nelle antenate e nelle divinità. Ciò che si riconosce e che si celebra è il grande potere della donna con la sua capacità procreativa e distruttiva. Presso i popoli Ijẹbu del Sud, la festa annuale per Agẹmọ, un *oriṣa* il cui potere è rappresentato dal camaleonte, prevede l'arrivo di sedici capi-sacerdoti rinomati per i loro poteri magici o manipolativi, provenienti dalle città vicine alla capitale di Ijẹbu-Ode, i quali si sfidano con gare rituali di maledizioni e di danze mascherate, prima tra di loro e poi dentro la città, dove essi si presentano all'Awujale, l'*ọba* di Ijẹbu-Ode, che li riceve. In questa occasione il potere segreto dei capi-sacerdoti incontra il potere sacro della corona: ognuno deve riconoscere il ruolo dell'altro nel complesso equilibrio di potere che costituisce la vita politica degli Ijẹbu. Le feste chiamate Ẹlẹfon ed Ẹpa consistono in mascheramenti che si tengono nelle città di sottogruppi yoruba come gli Igbomina e gli Ekiti in onore di persone e famiglie le cui vite incarnano i valori sociali della cultura yoruba nella zona del Nord-Est. Le maschere a forma di elmo, con le loro grandi sculture, vengono sostenute in equilibrio sulla testa dei danzatori e costituiscono il centro dell'attenzione del sacrificio rituale (*ẹbọ*) e dei canti di lode (*oriki*) durante tutta la festa. Sono immagini del potere sacro di coloro che hanno fondato la città o hanno contribuito alla sua vita in modo importante. Così, mentre le maschere individuali sono associate a particolari famiglie, esse si riferiscono anche ai ruoli di cacciatore, guerriero, sovrano, sacerdote-erborista e guida delle donne, ruoli che trascendono i legami del lignaggio ed esprimono la cultura nella loro collettività. I loro poteri sono simili a quelli degli *oriṣa*, gli dei del pantheon yoruba.

Secondo gli Yoruba, vi sono 401 *oriṣa* disposti in fila sulla strada per il cielo. Si pensa che tutti siano stati esseri umani i quali, avendo vissuto vite eccezionali, sono diventati *oriṣa* al momento della loro morte. Per esempio, Ṣango, il dio del tuono, era un re leggendario di Ọyọ prima di diventare un *oriṣa*. L'alto numero di *oriṣa* riflette le variazioni regionali nel loro culto. Ṣango è il dio patrono dei sovrani di Ọyọ e i suoi altari sono importanti in quelle città che una volta facevano parte dell'antico Impero Ọyọ (circa 1600-1790). Ma a Ile-Ifẹ, o nelle comunità a sud e ad est, il ruolo di Ṣango e la presenza del suo culto diminuiscono notevolmente. Se ci si sposta da una parte all'altra dello Yorubaland, sarà di volta in volta Ọṣun, dea delle acque medicinali, o Oko, dio della fattoria, o Ẹrinlẹ, dio della foresta e del torrente, o Ọbatala o Agẹmọ, con i loro altari e le loro festività, a dare forma alla vita religiosa di un popolo. Inoltre, gli *oriṣa* hanno diversi nomi. Alcuni chiamano Ṣango Ọba Koso («re di Koso»), altri lo invocano come Balogunnile Ado («capo dei guerrieri di Ado»). Ṣango viene anche chiamato Abinufarokotu («colui che sradica violentemente un albero di iroko»), Ọkọ Iyemọnja («marito di Iyemọnia»), o Lagigaoogun («colui che è grande nell'uso di poteri magici»), nomi che rivelano le esperienze varie e distinte dei suoi devoti in rapporto all'*oriṣa*. La molteplicità, o frammentazione, degli *oriṣa* è anche una conseguenza della dislocazione dei popoli che è avvenuta nella storia durante le guerre intertribali del XIX secolo. Quando persone e gruppi furono costretti a spostarsi da una zona ad un'altra, portarono con sé i loro *oriṣa*, che diedero forma al nuovo mondo esperienziale dei loro devoti e ne furono influenzati.

Il culto di Ogun, il dio del ferro e della guerra, è, tra tutti i culti degli *oriṣa*, quello più diffuso. Si dice che esistano sette Ogun, tra cui l'Ogun dei fabbri, l'Ogun dei cacciatori, l'Ogun dei guerrieri e Ogun Onire. Ire è una città nel Nord-Est dello Yorubaland dove una volta Ogun era capo dei guerrieri e dove egli «si inabissò nella terra» dopo avere ucciso la gente con una grande furia, poiché aveva preso il loro voto di silenzio rituale come un affronto personale. Come accade con altri *oriṣa*, Ogun esprime e dà forma all'esperienza della gente rispetto a un particolare aspetto della loro vita. Nel caso di Ogun, si tratta dell'esperienza della violenza e della cultura: i suoi miti e i suoi rituali esprimono per gli Yoruba il paradosso per cui l'esistenza culturale implica distruzione e morte. Bisogna uccidere per vivere. E tale si-

tuazione comporta il pericolo che la distruzione vada al di là delle legittime esigenze culturali, distruggendo ciò a cui dovrebbe essere subordinata. In tal modo, per usare il potere di Ogun, bisogna conoscerne il carattere (*iwa*) ed essere consapevoli che il dio che porta benefici può diventare l'*orişa* adirato che attacca se stesso.

Come accade con Ogun, ogni *orişa*, nella diversità e nell'individualità della propria persona e dei propri attributi, può essere inteso come colui che fornisce un sistema di spiegazioni e un mezzo per affrontare la sofferenza umana. Raramente è un solo *orişa* a influenzare una persona. Ogun, o Şango, o Ọşun possono dominare la vita di una persona e formare la sua percezione di sé e del mondo, ma altri *orişa* avranno comunque degli oggetti a loro dedicati sugli altari di quella persona e ne influenzeranno la vita. Proprio come il danzatore yoruba deve rispondere ai molteplici ritmi dei tamburi, così l'anima sensibile ai poteri degli *orişa* deve rispondere alle loro diverse richieste. La complessità della risposta può essere sconvolgente. Ma come avviene nell'abilità del danzatore di percepire e rispondere ad ogni strumento dell'orchestra, così nel sacrificare a tutti gli *orişa* che lo richiedono, il devoto (*olusin*, «colui che è servitore») può conoscere la ricchezza della vita e la sua complessità e può acquisire una superiore padronanza di sé, l'equanimità di colui che possiede l'*aşẹ* nel mezzo delle contraddizioni della vita. Così, quando si considerano la configurazione dei simboli degli *orişa* presenti nell'altare di un singolo devoto, o i gruppi di altari e le varie festività celebrate per gli *orişa* in una particolare città o nel pantheon nel suo complesso, come un sistema generale, si nota che la combinazione totale degli *orişa* esprime la totalità di una visione del mondo. Ed è nella realtà di questa visione del mondo che l'esperienza degli Yoruba, a livello personale e sociale, possiede coerenza e significato.

Oltre agli *orişa* del pantheon, vi è un *orişa* personale, detto *ori inun* («capo interiore») che è associato al destino che l'anima custode ancestrale di ognuno ha scelto al momento di inginocchiarsi di fronte ad Ọlọrun prima di entrare nel mondo. Si tratta di un destino personale che non può mai essere alterato. Con la nascita si perde la memoria del proprio destino. Ma il proprio «*ori* in cielo», che è anche chiamato *ekejimi* («il mio altro spirituale»), fa da garante delle possibilità e dei limiti del destino che si è ricevuto. Pertanto, si deve seguire la propria via nella vita, riconoscendo il proprio *ori* come un *orişa* che può assisterci nel realizzare le possibilità del nostro destino. Si può anche avere un *ori buruku* («un cattivo capo»). In tal caso, una persona deve pazientemente cercare di trarre il meglio da una scelta sbagliata e chiedere aiuto agli altri *orişa*.

Nel culto degli *orişa* sono la saggezza di Ọrunmila, l'*orişa* della divinazione ifa, e l'opera di Eşu, colui che porta i sacrifici, a rappresentare il significato dell'esperienza e la possibilità di un'azione efficace. Il vasto *corpus* della poesia ifa, divisa in 256 raccolte dette *odu* (conosciute anche come *orişa*) costituisce un patrimonio di valori culturali yoruba. È il sacerdote di Ifa, il *babalawo* («padre dell'antica saggezza»), che conosce Ifa e celebra i rituali della divinazione. Usando le sedici noci di palma sacre o la catena detta *ọpẹlẹ*, il sacerdote divina l'*odu* i cui versi egli reciterà nel trattare i problemi del supplicante e nel determinare i sacrifici che vanno fatti. Per gli Yoruba, ogni rituale implica un sacrificio, che sia il dono della preghiera, l'offerta di una noce di kola, o un animale macellato. Nella letteratura ifa, il sacrificio (*ẹbọ*) ha a che fare con la morte e con l'idea di evitare le esperienze ad essa collegate, come la perdita, la malattia, la carestia, la sterilità, l'isolamento e la povertà. In tal modo si riconosce che l'esistenza umana è avviluppata nelle inestricabili contraddizioni della vita e della morte. Ma il sacrificio è visto anche come il ribaltamento di una situazione di morte verso la vita. Il sacrificio è il cibo degli *orişa* e degli altri spiriti e si sacrifica ciò che esprime appropriatamente il carattere (*iwa*) del particolare *orişa* o del particolare spirito al quale si è interessati a rivolgersi. Perciò Ogun riceve in sacrificio un cane, l'animale carnivoro che può essere addomesticato per aiutare il cacciatore e il guerriero. Con il sacrificio si riconosce la presenza di agenti che hanno potere nel mondo e l'atto sacrificale serve a portare il potere creativo degli *orişa*, degli antenati o delle madri al devoto. Il sacrificio può anche fermare temporaneamente la mano della morte e tenere lontani altri spiriti malvagi (*ajogun*). Questo è il potere di Eşu, colui che porta i sacrifici, il mediatore e guardiano dei rituali, il «custode dell'*aşẹ*».

Coloro che hanno osservato i rituali e hanno raggiunto lo *status* di anziani nella comunità possono anche diventare membri della società segreta Oşugbo (Ogboni). Sebbene l'Oşugbo sia diffusa in tutto lo Yorubaland, la sua funzione e i suoi rituali variano da regione a regione. I membri dell'Oşugbo, che provengono da vari gruppi di lignaggi, venerano Onile («il padrone di casa»). La «casa» (*ile*) rappresenta l'immagine dell'universo nella sua totalità, del quale la casa del culto Oşugbo è un microcosmo. Gli *ẹdan* della società Oşugbo, che sono delle barrette di bronzo collegate tra loro che rappresentano figure maschili e femminili, sono il segno dell'appartenenza alla società e anche il simbolo della comprensione della realtà secondo l'Oşugbo. Il segreto dell'Oşugbo sembra consistere nel fatto che i suoi membri conoscono e percepiscono un'unità primordiale che trascende le opposizioni caratteristiche dell'esistenza umana. Esprimendo l'unità

di maschile e femminile, gli ẹdan e chi li possiede hanno il potere di fare da giudice nei conflitti tra persone o gruppi di persone: quando è stato versato del sangue illegittimamente (come in un omicidio), sono i membri dell'Ọṣugbo che devono espiare questa «violazione della casa».

La visione del mondo degli Yoruba è monistica. L'universo della loro esperienza è pervaso dall'*aṣẹ*, una energia divina che esiste nel processo di generazione e rigenerazione. L'*aṣẹ* non ha un significato specifico e tuttavia investe tutte le cose e tutte le persone e, in quanto garante di tutta l'attività creativa, si oppone al caos e alla perdita di senso dell'esperienza umana. Così, per gli Yoruba l'universo è unico, può essere articolato nei termini di una complessa cosmologia e può essere oggetto di riflessione critica e di speculazione innovativa.

BIBLIOGRAFIA

Le migliori introduzioni alla religione yoruba sono E.B. Idowu, *Olódùmarè. God in Yoruba Belief*, London 1962, e R.F. Thomson, *Black Gods and Kings. Yoruba Art at UCLA*, Bloomington/Ind. 1976 (2ª ed.). Lo studio di Idowu è ricco di dati di prima mano e rappresenta un importante contributo da parte di uno studioso yoruba, sebbene la presentazione del materiale sia compromessa da un uso acritico di concezioni e categorie teologiche cristiane. Il breve studio di Thomson, profondo e di piacevole lettura, analizza la visione del mondo degli Yoruba attraverso la loro arte. Questo approccio è stato ulteriormente sviluppato da W.B. Fagg e J. Pemberton III, *Yoruba Sculpture of West Africa*, B. Holcombe (cur.), New York 1982. Oltre a un'antologia di saggi di Fagg sull'arte yoruba, questo volume contiene testi di Pemberton che trattano settanta opere d'arte nel contesto della storia, dei rituali e della cosmologia degli Yoruba, e un'ampia bibliografia.

Tra i più importanti studi specialistici sul pensiero religioso e sulla pratica religiosa degli Yoruba, cfr. quelli sulla poesia e sui riti divinatori ifa di 'W. Abimbọla, *Ifá. An Exposition of Ifá Literary Corpus*, Ibadan 1976, e W.R. Bascom, *Ifa Divination. Communication between Gods and Men in West Africa*, Bloomington/Ind. 1969. Abimbọla ha curato un'ampia raccolta di saggi, *Yoruba Oral Tradition*, Ifẹ 1975, che fornisce un'eccellente introduzione allo studio degli Yoruba nell'ambito dell'archeologia, della storia, dell'arte e della religione. Particolarmente degni di nota per il loro contributo, sia nel contenuto che nel metodo, sono i saggi di B. Agiri sulla storia antica degli Ọyọ e di R. Abiọdun sugli oggetti d'arte ifa. Gli studi specialistici sul culto degli *oriṣa* di J. Pemberton III e di Karin Barber offrono approcci e interpretazioni alternativi a quelli di Idowu. J. Pemberton, *A Cluster of Sacred Symbols.* Oriṣa *Worship among the Igbomina Yoruba of Ila-Ọrangun*, in «History of Religions», 17 (1977), pp. 1-26, propone un'analisi strutturalista, mentre Karen Barber, *How Man Makes God in West Africa. Yoruba Attitudes towards the* Oriṣa, in «Africa», 51 (1981), pp. 724-45, combina un approccio sociologico con uno legato alla storia orale. Lo studio migliore sulle feste con l'uso di maschere è H.J. Drewal e Margaret T. Drewal, *Gẹlẹdẹ. A Study of Art and Feminine Power among the Yoruba*, Bloomington/Ind. 1983. Cfr. anche il numero speciale di «African Arts», 11/3 (1983), a cura di H.J. Drewal, sulle arti e le festività di Egungun.

[Aggiornamenti bibliografici:

C.L. Adeoye, *Igbagbo and Esin Yoruba*, Ibadan/Nigeria 1985.

B. Ajuwon, *Funeral Dirges of Yoruba Hunters*, New York 1982.

A. Apter, *Black Critics and Kings. The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*, Chicago 1992.

Sandra T. Barnes (cur.), *Africa's Ogun. Old World and New*, Bloomington/Ind. 1997 (2ª ed.).

Judith I. Gleason, *OYA. In Praise of an African Goddess*, San Francisco 1992.

K. Komolafe, *African Traditional Religion. Understanding Ogboni Fraternity*, Lagos/Nigeria 1995.

J.L. Matory, *Sex and the Empire That Is No More. Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*, Minneapolis 1994.

J.M. Murphy, *Osun Across the Waters. A Yoruba Goddess in Africa and the Americas*, Bloomington/Ind. 2001.

J.K. Olupona, *Kingship, Religion and Rituals in a Nigerian Community. A Phenomenological Study of Ondo Yoruba Festivals*, Stockholm 1991.

J.D.Y. Peel, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington/Ind. 2000.

J. Pemberton III e F. Afolayan, *Yoruba Sacred Kingship. A Power Like That of the Gods*, Washington/D.C. 1996].

JOHN PEMBERTON III

ZULU, RELIGIONE DEGLI. Dopo quasi 150 anni di attività missionaria, la maggior parte dei circa cinque milioni e mezzo di sudafricani di lingua zulu sono cristiani. Per molti, tuttavia, gli *amadlozi* (antenati o ombre dei familiari morti), che una volta dominavano la religione degli Zulu, sono ancora una forza che va considerata e propiziata. L'idea che gli *amadlozi* abbiano il potere di intervenire nelle vite dei loro discendenti e di aiutarli si manifesta nelle credenze e nei rituali della maggior parte delle Chiese africane indipendenti che comprendono più di un quarto di tutti gli Zulu cristiani. I valori principali della religione zulu tradizionale – la salute, la fertilità, l'equilibrio tra gli uomini e tra l'uomo e la natura – sono sentiti ancora oggi, come prima. Dal momento che questi sono gli ambiti in cui gli antenati sono ritenuti più potenti, le offerte agli *amadlozi* vengono fatte in molti contesti, sia tradizionali che cristiani. Queste offerte si fanno sia nelle aree remote del KwaZulu rurale (l'area geografica sulla costa orientale del Sudafrica, situata tra i 28° e i 31° di latitudine Sud, luogo di origine della maggior parte degli Zulu, anche di coloro che oggi non hanno legami con questa zona), sia nei centri ur-

bani cosmopoliti dove gli Zulu convivono con altri sudafricani per cercare lavoro.

Questo articolo si concentra sulle caratteristiche più importanti e più costanti della religione zulu, descritte per la prima volta nei resoconti dei primi viaggiatori e missionari, e successivamente negli studi contemporanei di tipo antropologico condotti nel KwaZulu soprattutto da Harriet Ngubane; questa studiosa degli Nyuswa-Zulu ha fornito un quadro dell'attuale pratica religiosa zulu e ha messo in evidenza il ruolo, precedentemente trascurato, svolto dalle donne nelle credenze e nei rituali.

Nel pensiero zulu, gli antenati costituiscono solo una parte di un sistema di credenze più ampio. All'interno di questo sistema, si pensa che l'ordine naturale incida da vicino sulla vita dell'uomo, poiché si ritiene che gli esseri umani siano collegati, sia dal punto di vista fisico che psichico, al loro ambiente e che possano essere vittime delle forze pericolose della natura. Queste forze operano automaticamente, oppure possono essere manipolate dagli stregoni (*abathakathi*), i quali provocano malattie, disgrazie e uno stato di vulnerabilità generale chiamato *isifo*. Anche gli antenati possono fare del male ai viventi, ma solo come avvertimento, per comunicare che essi sono adirati. In effetti, gli *amadlozi*, molti dei quali una volta erano conosciuti personalmente dai vivi, sono i maggiori protettori contro la stregoneria. Le offerte agli antenati consistono in bestiame o capre che vengono sacrificati lasciando la carne a disposizione degli antenati durante la notte, così che possano «leccarla» (*khotha*) e condividerla con i vivi. Si consultano gli indovini, detti *izangoma* (al singolare, *isangoma*), in occasione di malattie, disgrazie o di qualche evento inusuale, poiché soltanto essi possono scoprirne la causa. Nei casi in cui gli antenati siano adirati, gli indovini consigliano dei percorsi di riparazione e, nei casi di stregoneria, possono indicare chi sia lo stregone e consigliare delle contromisure. Gli indovini, che si sottopongono a un lungo addestramento nella loro arte, sono chiamati a svolgere la loro professione dagli antenati, che li possiedono e li guidano. Anche gli erboristi (*izinyanga*) curano le malattie e forniscono rimedi medicinali protettivi ma, poiché non sono posseduti dagli spiriti, non hanno il potere della divinazione.

La cosmologia zulu e l'ordine naturale. Secondo gli Zulu, in principio vi era uMvelinqangi, letteralmente il primo «venuto», che venne fuori da un letto di canne e fu seguìto dagli esseri umani, dagli animali e da tutta la natura. Egli mandò un camaleonte presso l'umanità per portare il messaggio che essa sarebbe vissuta per sempre. In seguito, insoddisfatto della lentezza del camaleonte, mandò una lucertola per portare il messaggio che tutti gli umani sarebbero morti: dato che la lucertola era l'animale più veloce, arrivò per prima. Secondo alcuni racconti, uMvelinqangi è all'origine dell'ordine sociale, poiché egli ha dato gli antenati agli esseri umani e ha deciso come questi antenati dovessero essere riveriti e placati. Le prove di una venerazione diretta di uMvelinqangi sono tuttavia scarse. Le idee che gli Zulu avevano di questa divinità probabilmente servivano in larga misura come costrutti ideali per spiegare l'ordine naturale (e alcuni aspetti dell'ordine sociale), e in tempi antichi tali idee avevano un ruolo minore nella pratica religiosa quotidiana. Un altro nome di uMvelinqangi era uNkulunkulu («il vecchio, vecchio»), termine che i missionari usavano per riferirsi a «Dio», creando così una certa confusione, poiché fondevano l'idea degli Zulu di un mero creatore con la concezione cristiana di un creatore ed Essere supremo da adorare regolarmente. Una divinità distinta da uMvelinqangi è iNkosi yeZulu, signore e personificazione del cielo. È associato al tuono e al fulmine, che sono molto temuti e dai quali ci si protegge con i rimedi degli erboristi specializzati.

Collegata anch'essa al cielo, o al «sopra» (*ezulwini* – un importante concetto che è in opposizione a *phansi*, il «sotto», dove vanno i morti prima di diventare antenati), è iNkosazana yeZulu, o semplicemente iNkosazana, la principessa del cielo (*uNomkhubulwana*). Quest'ultimo termine deriva da *khubula* («seminare di nuovo dopo che la pioggia o il sole hanno rovinato le colture»), e questa divinità femminile è intimamente collegata all'abbondanza e alla pioggia in giusta quantità (ma non eccessiva). Ella dona la fertilità alle colture, al bestiame e agli esseri umani e spesso ci si attiva per propiziarsela in tempi di siccità o di forte calore. Patrona delle donne e in particolare delle giovani, si dice che iNkosazana si manifesti nella nebbiolina fertilizzante della primavera e che compaia sulla soglia dell'estate come una fanciulla, per la quale le cerimonie della pubertà segnano l'entrata nella fase del matrimonio e della procreazione. Infatti, si cantano le stesse canzoni durante le cerimonie della pubertà e durante quelle celebrate in onore di iNkosazana; in entrambi i casi si ritiene che queste canzoni favoriscano la fertilità e le piogge buone. Prima della zappatura, a volte le donne coltivano un piccolo campo per iNkosazana vicino a un fiume e versano una libazione di birra sul terreno accompagnandola con la preghiera di un ricco raccolto. Altre cerimonie che si rivolgono alla dea vengono celebrate allo scopo di tenere lontani gli insetti che danneggiano le colture, le malattie del bestiame e le malattie umane tipiche della primavera e dell'estate, come la malaria e la gastroenterite. La parola *ukushweleza* («chiedere scusa»), usata in occasione di questi rituali, indica che si tenta di placare l'ira di iNkosazana e che si esprime il desiderio di mettere le cose in ordine, in modo che la stagione proceda senza

impedimenti. Visto il collegamento con l'idea di fertilità e con le cerimonie della pubertà femminile, il culto di iNkosazana va visto nel contesto dell'importanza ampiamente attribuita alla fertilità nei sistemi cosmologici africani. Il suo culto ha un equivalente nel culto della fertilità chiamato *uyali-vuhwera* e nel culto celebrato con i tamburi, detto *gomana*, del Transvaal Lowveld nordorientale, ma gli Zulu sono gli unici, tra i popoli di lingua bantu in Sudafrica, a concepire una divinità femminile associata alla fertilità che viene adorata ancora oggi.

L'ordine naturale esercita la sua influenza anche in altri modi che riguardano la salute e il benessere. In contrasto con le malattie causate dalla stregoneria o dall'ira degli antenati, vi è un'ampia gamma di malattie che vanno dal raffreddore comune a epidemie gravi come il vaiolo o il morbillo, che si dice semplicemente «accadono». Queste malattie possono essere dovute a cause naturali come il cambiamento delle stagioni o il processo inevitabile dell'invecchiamento e della maturazione. Molte di esse sono curate con medicine potenti di per sé, e non richiedono necessariamente un trattamento rituale o religioso, anche se si può richiedere a iNkosazana protezione contro certe malattie stagionali. Un'altra importante categoria di malattie si pensa sia dovuta inevitabilmente a uno squilibrio naturale. Si crede che qualunque essere vivente lasci dietro di sé e assorba qualcosa dell'atmosfera attraverso la quale si muove. Queste influenze, dette *imikhondo* («scie») possono essere deleterie per l'individuo. La cura, nel portare sollievo a una persona, può liberare elementi pericolosi verso gli altri. Al fine di mantenere puro l'ambiente vicino a sé, la gente cerca di liberare gli *imikhondo* in luoghi pubblici come le strade e gli incroci, dove si pensa che essi si mescolino con altre sostanze nocive messe lì dagli stregoni; queste zone sono quindi molto pericolose per chi viaggia. Spostarsi in un nuovo ambiente può essere di per sé pericoloso, poiché l'individuo non è ancora in sintonia con le sue influenze. Diverse categorie di persone corrono particolari rischi a causa delle influenze ambientali, per esempio chi è appena arrivato in un luogo nuovo, i neonati che sono appena arrivati nel mondo e tutti coloro che si trovano temporaneamente in uno stato di debolezza, conosciuto come *umnyama*. Quest'ultima categoria include chi ha subìto un lutto, le madri che hanno appena partorito, gli omicidi e le donne mestruate. Di tanto in tanto è necessario che ognuno si fortifichi contro le influenze ambientali aliene, ma queste persone in particolare devono ricevere delle cure specifiche, spesso sia medicinali che rituali, mirate non solo a rafforzarle, ma anche ad acquisire o ristabilire l'ordine o la simmetria tra loro e il loro ambiente. Il termine comunemente usato per descrivere questa cura è *ukuzilungisa* (da *lunga*, «essere come dovrebbe essere» e *isa*, «divenire»), che indica il ristabilimento dell'equilibrio non solo tra l'individuo e la natura, ma a volte tra un individuo e un altro o tra l'individuo e i suoi antenati.

Si pensa che alcuni processi naturali indeboliscano la persona. Il più importante e il più generale è *umnyama*, citato sopra, e che si può tradurre letteralmente con «oscurità», «tenebra» o «pesantezza». Questo stato deriva dal contatto con la morte o con la nascita, che rende l'individuo possibile vittima di stregoneria o di altre influenze maligne, della sfortuna e della disgrazia, e lo rende anche un pericolo per gli altri. Le donne sono particolarmente vulnerabili all'*umnyama* in quanto biologicamente associate alla procreazione e poiché ai funerali le donne sono sempre quelle che hanno il ruolo principale di piangere il defunto. Infatti, secondo Ngubane, a causa di questa doppia associazione con l'inizio e la fine della vita, le donne occupano una posizione «marginale» nella cosmologia zulu e fungono da ponte simbolico tra «questo mondo» (il mondo dei vivi) e «l'altro mondo» (quello degli spiriti). Le donne, tuttavia, non solo fanno da collegamento tra questo mondo e l'altro, ma con il loro ruolo di figlia in un gruppo di parentela e di madre in un altro costituiscono un ponte tra due distinti lignaggi patrilineari. La società zulu è fortemente patrilineare e il matrimonio può avvenire solo al di fuori del clan. La sposa è dunque un'estranea nella sua casa acquisita, e tuttavia è solo attraverso di essa che il gruppo del marito si può riprodurre. Questa marginalità sociale è indicata da certe restrizioni o censure linguistiche (*hlonipha*) che vengono imposte a una sposa e anche dalla paura che le donne sposate siano potenziali streghe nella casa del marito. Dato che chi genera i figli rappresenta in tal modo, paradossalmente, anche una minaccia alla continuità della linea paterna, la struttura sociale zulu colloca le donne sposate in una posizione ambigua, complementare alla marginalità che a esse deriva dall'essere associate biologicamente e culturalmente alla nascita e alla morte. Anche gli indovini sono visti come esseri marginali, poiché essi intercedono tra i vivi e i morti, tra questo e l'altro mondo, ed è significativo che la maggior parte degli indovini siano donne e che gli uomini chiamati a ricoprire questo ruolo siano travestiti.

Antenati e vita sociale. Come ha fatto notare Eileen Jensen Krige, «la vera religione vitale degli Zulu è il loro culto degli antenati» (Krige, 1936). Infatti, quando le cose vanno bene, gli Zulu dicono che gli antenati sono «con loro», ma quando accade una disgrazia, dicono che gli antenati «si sono voltati dall'altra parte». Le rivelazioni avvengono attraverso sogni e visioni, così come attraverso la disgrazia: ciò che più fa adirare gli

antenati è la trascuratezza e l'inadempienza degli obblighi di parentela. I diversi aspetti della concezione degli antenati sono presenti nei vari termini della lingua zulu usati per indicare i defunti. *Amadlozi* deriva da *dloza*, che significa «curarsi di, custodire»; poiché si pensa che il mondo degli spiriti sia situato «sotto» (*phansi*), gli antenati sono spesso chiamati semplicemente *abaphansi*, «quelli di sotto». Un'altra parola di uso comune è *amathongo*, da *ubuthongo*, «sonno profondo», in riferimento a uno dei modi in cui gli antenati entrano in contatto con i viventi. Gli indovini si rivolgono agli antenati con il termine *makhosi*, da *inkhosi*, «capo» e *ubukhosi*, «autorità, potere, gloria», sottolineando in tal modo l'aspetto principale della speciale relazione che intercorre tra di essi e gli spiriti che li possiedono. La parola *isithunzi*, da *umthunzi*, «ombra», si riferisce a quella forza o personalità che abbandona il corpo al momento della morte e vaga senza meta fino a che non venga «portata a casa» (*buyisa*) attraverso una speciale cerimonia finalizzata ad integrarla (come *idlozi*, antenato a tutti gli effetti) nel corpo dei potenti antenati che hanno il controllo sui vivi. Poiché gli spiriti dipendono dai loro discendenti per la celebrazione di questo e di altri rituali, il rapporto tra i vivi e i morti è di reciprocità ed esclude chi non appartiene alla famiglia: esso riflette gli elementi più importanti della parentela presso gli Zulu e in particolare l'organizzazione patrilineare.

Gli antenati più importanti di un uomo sono il padre, la madre, il padre del padre e la madre del padre, così come i fratelli del padre, i quali agiscono insieme e condividono i sacrifici offerti ai genitori e ai nonni defunti. Presso i Nyuswa-Zulu, che conosciamo grazie al lavoro di Ngubane, gli *amadlozi* che sono lontani più di tre generazioni dal capo di una casa non sono considerati pericolosi. Tuttavia, si dice che vengano ai sacrifici insieme agli antenati più vicini e possono anche possedere un indovino come spirito di sostegno. I parenti che si riuniscono per celebrare i rituali degli antenati comprendono in larga misura i discendenti patrilineari di un nonno e le donne che hanno sposato questi uomini. Ai sacrifici l'officiante è il maschio genealogicamente più anziano (*umnumzane*). Presso i Nyuswa-Zulu, gli uomini sposati di questo gruppo o segmento (*umndeni*) di due o tre generazioni spesso vivono vicini gli uni agli altri e, sotto il controllo dell'*umnumzane*, agiscono come gruppo corporativo nel controllo e nella gestione delle risorse comuni (come la terra) e nel dirimere le dispute interne. L'autorità dell'*umnumzane* è enfatizzata dal ruolo rituale che ricopre e dal fatto che i giovani agnati possono avvicinarsi agli antenati solo attraverso di lui. I rituali del culto degli antenati, dunque, dimostrano, e al tempo stesso, in senso durkheimiano, promuovono il carattere corporativo e la continuità sociale dell'*umndeni*. A livello politico, gli antenati del re custodiscono e proteggono l'intera società e a loro vengono offerti sacrifici durante le festività nazionali. Prima della sconfitta della nazione zulu e della dispersione del loro esercito da parte della Gran Bretagna, gli antenati del re venivano sempre invocati nel momento in cui i guerrieri si accingevano ad andare in battaglia.

Il culto degli antenati riflette una serie di altri importanti aspetti della vita sociale zulu. Il ruolo della moglie del capo che genera l'erede viene enfatizzato, poiché è nell'*umsamo* della sua capanna (la parte posteriore dell'abitazione, associata agli spiriti) che viene posta la carne sacrificale per gli antenati. Le identità sociali individuali vengono spesso fissate senza ambiguità invocando gli antenati: per esempio, un neonato viene posto formalmente sotto il controllo degli antenati al cui lignaggio appartiene attraverso il sacrificio di una capra noto come *imbeleko*, la cui pelle viene usata per legare il bambino dietro la schiena della madre. Questa cerimonia viene di solito celebrata dal padre del bambino o dal padre del padre, ma nel caso di una donna non sposata la responsabilità è del padre della donna e del suo *umndeni* al quale appartiene il bambino.

In tempi antichi i bambini abbandonati venivano adottati con un sacrificio *imbeleko*, il che dimostra che è la paternità sociale piuttosto che quella biologica ad essere importante. Analogamente, uno degli obiettivi delle cerimonie del matrimonio è di presentare la sposa, che proviene da un'altra discendenza, agli antenati del marito e di affidarla alla loro protezione. Se si trascura questa formalità può accadere che i suoi antenati affini non riconoscano né proteggano lei e i suoi figli. Tuttavia, la sterilità è attribuita a volte agli antenati della donna sposata, i quali possono essersi adirati, per esempio, perché non sono state celebrate per lei le adeguate cerimonie della pubertà. Essi possono anche farla ammalare se vogliono che ella diventi un'indovina. In entrambi i casi, il padre della donna ha la responsabilità di rimediare alla situazione. Il fatto che una donna sposata sia soggetta all'influenza sia dei propri antenati che di quelli del marito indica sia l'identità separata dei gruppi affini collegati con il matrimonio, sia il ruolo della donna sposata come ponte tra i due lignaggi patrilineari. Con il tempo e con la nascita dei figli, la donna viene effettivamente trasferita da una discendenza ad un'altra. Dopo la menopausa le è permesso mangiare quelle parti dei sacrifici per gli antenati di solito riservate ai membri del suo gruppo affine, ed ella può persino invocare gli antenati se nessun maschio adatto al ruolo è presente. Alla sua morte, viene pienamente annessa al gruppo affine, poiché viene inserita dal figlio maschio

come uno dei suoi antenati. Allora ha compiuto il «lungo viaggio» (*udwendwe*) iniziato quando si è sposata, e così facendo ha fatto da mediatrice tra gli interessi conflittuali della patrilinearità e dell'esogamia nella società zulu.

Possessione degli spiriti. La possessione degli spiriti è un aspetto importante e dinamico della vita degli Zulu. La chiamata per diventare indovino assume la forma di un riconosciuto disagio mentale e fisico, la cui cura è rappresentata dall'iniziazione e dall'addestramento professionale. La tradizionale *isangoma* (e il suo equivalente in molte sette cristiane) è una forza centrale perché ci sia ordine e riconciliazione tra l'uomo e il mondo degli spiriti. Vi sono, tuttavia, delle nuove forme di possessione degli spiriti che sono state documentate per la prima volta all'inizio del XX secolo e che si sono intensificate a partire dai successivi anni '30. Si tratta di forme distruttive e anarchiche; Ngubane le collega agli effetti devastanti dei cambiamenti sociali e industriali. I tipi più diffusi sono conosciuti come *indiki* e *ufufunyane* (o *iziwe*) e consistono nella possessione da parte di spiriti di defunti stranieri che non sono stati integrati nel corpo degli antenati. Gli *indiki* sono posseduti da spiriti maschili che entrano per caso nel petto dell'individuo e si manifestano con una voce profonda e cavernosa che parla una lingua straniera. La cura spesso consiste nel sostituire lo spirito alieno con uno spirito ancestrale, e l'*indiki* può diventare un indovino. L'*ufufunyane* viene diagnosticato come una possessione causata dalla stregoneria, ed è una forma particolarmente difficile da guarire, poiché lo spirito alieno diventa violento quando viene sfidato. Gli individui posseduti diventano isterici e possono tentare il suicidio in un attacco di frenesia. La cura consiste nel disperdere lo spirito alieno – o spesso orde di spiriti di diversi gruppi razziali – e sostituirli con gli spiriti controllati dal dottore e definiti un «reggimento» (*amabutho*). Si tratta di un'immagine di guerra scatenata contro la sostanza magica maligna dello stregone; non si tenta di evocare uno spirito ancestrale e questo tipo di possessione non dà luogo all'appartenenza a un culto, né alla trasformazione in un indovino di professione.

Credenze tradizionali e Cristianesimo zulu. Le idee cosmologiche degli Zulu sono state incorporate nel pensiero cristiano zulu secondo modalità spesso impercettibili. La parola che significa «respiro» (*umoya*) viene tradotta con «Spirito Santo», e le persone che si dice siano piene dello Spirito Santo diventano capi delle Chiese indipendenti africane che si sono staccate dalle congregazioni ortodosse. In queste Chiese le credenze cristiane coesistono con aspetti della credenza tradizionale zulu, e il ruolo di capo in queste Chiese mostra delle straordinarie somiglianze con la divinazione tradizionale, poiché il profeta, con l'aiuto dello Spirito Santo, dà una spiegazione alle disgrazie e prescrive dei rimedi. Tra questi possono esserci offerte agli antenati così come preghiere cristiane ortodosse. La protezione contro la stregoneria e la sfortuna è fornita sia dalla preghiera che dai rimedi medicinali, e la mescolanza dei due sistemi religiosi è un elemento basilare per la vivacità del Cristianesimo africano che si è sviluppato non solo nelle Chiese indipendenti ma anche, recentemente, nelle congregazioni ortodosse. Guarigione, purificazione e ricerca della fertilità rappresentano i maggiori interessi del Cristianesimo africano, e molte sette e Chiese che si sono diffuse nelle città e nelle campagne non solo soddisfano le esigenze spirituali dei loro membri, ma svolgono importanti funzioni sociali e materiali nel contesto della povertà cronica e della subordinazione politica che ha caratterizzato la vita di molti Zulu nel XX secolo.

BIBLIOGRAFIA

Tra i primi studi sulla religione degli Zulu, il più importante è quello del reverendo H. Callaway, *The Religious System of the Amazulu*, 1870, rist. Cape Town 1970, che presenta testi originali di informatori zulu con traduzione e note. A.T. Bryant, *The Zulu Cult of the Dead*, in «Man», 17 (1917), pp. 140-45, e, dello stesso autore, *The Zulu People*, 1948, New York 1970, che contiene dettagli sulle credenze e le cerimonie Nomkhubulwane, forniscono un'utile panoramica di quelli che si possono considerare i principali elementi del sistema tradizionale di credenze, così come è stato descritto ai primi viaggiatori e missionari. Un'analisi antropologica, condotta in gran parte sulla base di queste fonti, ma che colloca sia la credenza che la pratica religiosa in un più ampio contesto sociale, si può trovare in Eileen Jensen Krige, *The Social System of the Zulus*, Pietermaritzburg 1936, pp. 280-96.

Due studi che trattano la situazione più recente, entrambi basati su accurate indagini antropologiche, sono quello del reverendo A.I. Berglund, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, London 1976, rist. Bloomington/Ind. 1989, e quello di Harriet Ngubane, *Body and Mind in Zulu Medicine*, London 1977. Il primo studio è una compilazione esaustiva di particolari, che permette la comprensione di punti importanti e tratta anche di una serie di questioni concettuali problematiche. Tuttavia, sia per gli studiosi che per i non addetti ai lavori, il libro di Ngubane è il migliore punto di partenza: si tratta di uno studio etnografico di una comunità, scritto in maniera lucida da una antropologa zulu. Per i medici e per chi è impegnato in campo medico è una lettura indispensabile poiché esamina le credenze religiose come parte delle idee degli Zulu sulla causa e la cura delle malattie.

Gli studiosi che vogliano approfondire in dettaglio il modo di pensare degli Zulu dovrebbero consultare O.F. Raum, *The Social Functions of Avoidances and Taboos among the Zulu*, Berlin-New York 1973, che presenta una serie di dati affascinanti e molto dettagliati su un'ampia gamma di credenze e dei relativi tabu.

Anche le pubblicazioni di Katesa Schlosser sono interessanti, specialmente *Zauberei im Zululand. Manuskripte des Blitz-Zauberers Laduma Madela*, Kiel 1972, uno studio sulla mitologia zulu raccontata da un «dottore dei fulmini». Sebbene quest'ultimo testo mostri come un filosofo zulu abbia ripensato e, in un certo senso, reinterpretato e ampliato le tradizionali concezioni cosmologiche degli Zulu, nessuno degli studi finora citati si concentra specificamente sul cambiamento. Chi fosse interessato a questo aspetto dovrebbe consultare B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, 2ª ed. Oxford 1961, e, dello stesso autore, *Zulu Zion and Some Swazi Zionists*, Lund-Oxford 1976. I fattori sociologici e le condizioni di vita che hanno influito sulle Chiese africane indipendenti sono trattati negli studi di J.P. Kiernan, in particolare *Pure and Puritan. An Attempt to View Zionism as a Collective Response to Urban Poverty*, in «African Studies», 36 (1977), pp. 31-41. La duratura influenza della concezione degli antenati in letteratura e nella visione del mondo è dimostrata dalla raccolta di poesie del poeta zulu Mazisi Kunene, *The Ancestors and the Sacred Mountain*, Exeter/N.H. 1982.

[Aggiornamenti bibliografici:
A.-I. Berglund, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, Bloomington/Ind. 1989.
N.N. Canocini, *Zulu Oral Traditions*, Durban 1996.
I. Hexham (cur.), *Texts on Zulu Religion. Traditional Zulu Ideas About God*, Lewiston/N.Y. 1987.
D.R. Morris, *The Washing of Spears. A History of the Rise of the Zulu Nation Under Shaka and Its Fall in the Zulu War of 1879*, New York 1998.
A. Mountain, *The Rise and Fall of Zulu Empire*, Constantia/N.Y. 1999].

ELEANOR M. PRESTON-WHYTE

INDICE DELLE VOCI DEL PRESENTE VOLUME

Le voci che nel presente volume hanno una loro trattazione autonoma compaiono qui di seguito tutte in maiuscolo; le altre rinviano di volta in volta alle rispettive voci trattate nel presente o in altri volumi della *Enciclopedia delle Religioni*.

Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tutt'uno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta.